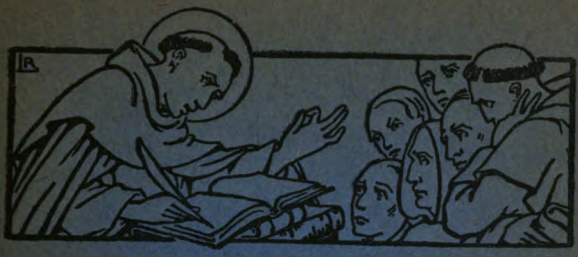
UC-NRLF
$B 479 579

Berkeley Library
LIBRARY OF THE UNIVERSITY OF CALIFORNIA



SAINT THOMAS D'AQUIN
SOMME THÉOLOGIQUE

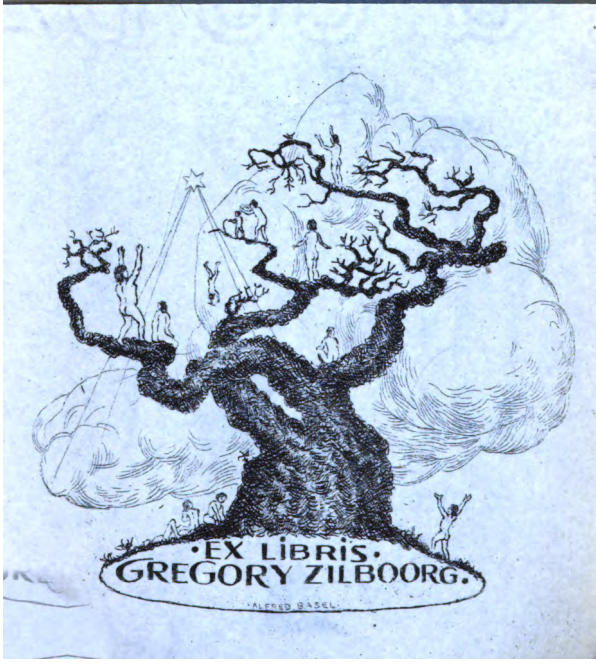
LA PRUDENCE

TRADUCTION FRANÇAISE PAR

H. D. NOBLE, O. P.

EDITIONS DE LA REVUE DES JEUNES
DESCLÉE ET CIE · PARIS · TOURNAI · ROME

110
A



Librairie Dominicaine

LA PRUDENCE

ÉDITIONS DE LA REVUE DES JEUNES

SAINT THOMAS D'AQUIN

SOMME THÉOLOGIQUE

LA PRUDENCE

2ª-2ª, Questions 47-56

TRADUCTION FRANÇAISE

PAR

H.-D. NOBLE, O. P.

« Un bon traducteur doit, « tout en gardant le sens des « vérités qu'il traduit, adapter « son style au génie de la « langue dans laquelle il s'ex- « prime. »

Saint Thomas. *Prologue de son Opuscule* Contre les erreurs des Grecs.

SOCIÉTÉ SAINT JEAN L'ÉVANGÉLISTE

DESCLÉE & Cie

Imprimeurs du Saint Siège et de la S. Congrégation des Rites

PARIS, TOURNAI, ROME

Nous avons lu la traduction française, avec notes et appendices, du Traité de la *Prudence* (Somme Théologique 2-2, qu. 47-56) de Saint Thomas d'Aquin, par le R. Père H. D. Noble, O. P., et nous l'avons jugée digne d'être publiée.

Paris, le 15 Mai 1925.

M. S. GILLET, O. P.
Maître en Théologie.

M. BARGE, O. P.
Lecteur en Théologie.

Nihil obstat
27 Maii 1925.
R. LOUIS, O. P.

LOAN STACK

IMPRIMATUR
Parisiis, die 2 Junii 1925.
V. DUPIN
Vicaire Général.

Tous droits de reproduction et de traduction réservés pour tous les pays. Copyright by « Revue des Jeunes » 1925.

BX1749
T512
1925
v. 24

AVANT-PROPOS

Dans l'exposé de la doctrine morale de S. Thomas, le Traité de la Prudence vient après le triple traité des vertus théologales. A juste titre; car les vertus théologales — foi, espérance, charité — sont les principes de la conscience morale surnaturelle; et la vertu de prudence est la mise en application de ces mêmes principes dans la direction pratique de notre vie vertueuse.

Par la foi, nous croyons en la destinée surnaturelle que Dieu nous a faite. Par l'espérance, nous escomptons, Dieu aidant, y parvenir. Par la charité, nous aimons, en Lui-même et pour Lui-même, ce Dieu dont la possession sera notre béatitude. La foi, sans la charité, peut n'influencer d'aucune sorte la conduite morale, parce que la volonté reste captive d'autres attraits que celui du bien spirituel et divin. L'espérance, elle aussi, peut subsister dans l'état de péché, la conversion étant ajournée à plus tard. Quand, avec la grâce sanctifiante, la charité envahit l'âme, c'est le retournement complet de la conscience dans ses directives et ses vouloirs : Dieu est aimé; son bien est estimé comme préférable à tout autre bien; sa volonté, manifestée dans sa loi, devient la règle première de toutes les actions; car cet amour premier qu'est la charité nous dispose à donner Dieu lui-même, comme fin dernière, à toutes nos intentions vertueuses. Les dons du Saint Esprit — dons d'intelligence, de science, de sagesse — viennent aider en nous les vertus théologales, nous familiariser avec la pensée de Dieu, augmenter le goût de le servir et le faire apparaître en clarté dans toutes les perspectives de notre esprit.

Mais, notre conscience surnaturelle, quand elle est fixée en ces principes que nous venons de dire et qui sont les vertus théologales et les dons du Saint Esprit, est loin d'avoir achevé son œuvre. Sans doute, nous croyons que notre destinée est en Dieu, nous espérons participer à la vie de Dieu; nous aimons Dieu en lui-même par dessus toutes choses, bien décidés à obéir à sa loi et à lui ordonner toutes nos actions, en les sanctifiant par amour. Mais, ce n'est encore là qu'une visée générale, une intention fervente qui n'a pas encore donné tous ses effets. Car, la conscience morale doit aboutir à réaliser pratiquement les actions morales, les actions inspirées par l'amour de charité. Ces œuvres pratiques de l'amour, ce sont nos passions à réfréner dans leurs excès et à utiliser dans leur modération; ce sont nos rapports avec autrui dans le respect de ses droits; ce sont nos tâches et nos devoirs individuels et sociaux; ce sont toutes les actions qui remplissent notre vie et qu'il faut diviniser pour les rendre dignes de Dieu.

Encore, devons-nous aborder cette œuvre pratique dans sa pratique même; car, la vie morale est dans les mœurs, dans le déroulement des actions particulières et concrètes. Dieu, qui déjà nous a octroyé les principes fondamentaux de notre vie surnaturelle — les vertus théologales et les dons du Saint Esprit, — doit à sa bonté d'ouvrir encore sa richesse pour nous accorder les principes plus immédiats de l'œuvre de sanctification qu'il attend de nous. Car, sans de nouveaux dons divins, comment cette œuvre de sanctification serait-elle réalisable? Soulevés vers Dieu, comme vers notre fin dernière, par des énergies qui nécessairement dérivent de lui, — tant nos capacités naturelles sont défaillantes — nous retomberions, ici encore, dans une impossibilité radicale, s'il fallait, par nos propres forces, diriger la conduite surnaturelle qui main-

tenant nous oblige. Notre prudence humaine, dont la myopie ne peut voir plus loin que les obligations de la raison naturelle, ne saurait aspirer à réglementer une vie qui a pour exemplaire et modèle la vie même de Dieu. Notre justice, notre force et notre tempérance humaines seraient, pour la même raison, incomplètes dans le programme de leurs devoirs comme dans le motif de leur inspiration vertueuse. C'est pourquoi Dieu nous donne, avec sa Grâce, non seulement les vertus théologales et les dons du Saint-Esprit, mais toutes les vertus morales "infuses", c'est-à-dire l'organisme complet de la vie surnaturelle. Par la vertu "infuse" de prudence, il garantit la rectitude de notre discernement à l'endroit de toute action qui se rapporte à notre vie surnaturelle. En même temps, il raffermit en nous la faiblesse des facultés dont la prudence guidera les actes; il met en elles des dispositifs stables qui les rendent souples aux injonctions de la conscience éclairée par l'esprit de foi et entraînée par la charité : la vertu de justice dans la volonté, les vertus de tempérance et de force dans les puissances de l'affectivité sensible.

Puisque la vertu de prudence est l'objet de ce volume, il nous faut dire quelques mots de son rôle dans l'économie de la vie morale.

Quand nous nous regardons agir, nous voyons que nos actions sont en correspondance avec des buts auxquels elles tendent. Si, dans ce dynamisme de tous les instants, nous faisons intervenir — comme nous le devons — le point de vue moral, nous nous apercevons que notre raison superpose, en face de nos désirs et de nos vouloirs, des réglementations et des lois d'après lesquelles elle juge nos actions comme bonnes ou mauvaises, comme devant être accomplies ou écartées. Notre moralité est circonscrite entre ces deux extrêmes : d'une part les

normes morales ou fins vertueuses, d'autre part nos actions concrètes qui s'y doivent conformer. Si nous agissons sans que notre raison prenne garde à cette conformité, nous agissons à la manière de l'animal qui suit l'impulsion de son instinct sans ce contrôle rationnel qui est l'apanage des natures douées de raison. D'un autre côté, la moralité, nous le savons déjà, n'est achevée que dans les réalisations pratiques, dans les mœurs vécues. Pour être un homme moral, il ne suffit pas d'échafauder, à l'intérieur de soi, de beaux rêves de perfection. Il faut sortir du rêve, des intentions générales et des aspirations universelles. C'est dans l'action effective, dûment posée et exécutée, que s'exprime seulement et s'achève la moralité.

Mais, on ne passe point aisément des intentions générales aux réalisations pratiques. Un hiatus existe entre ces deux extrêmes, entre les lois morales, rigides, uniformes, intangibles, et la mobilité fuyante des actes multiples et disparates, engagés tous et chacun dans les variables circonstances qui forment la trame de notre vie. Il faut pourtant établir la jointure entre la fin vertueuse générale et tel et tel acte qui n'est moral et vertueux que par son accord avec cette fin générale.

Qui comblera l'entre-deux? Ce sera, précisément, la prudence. Voilà sa place et son rôle dans le cycle moral. Elle est l'intermédiaire obligé entre la fin et les moyens, entre les intentions morales et les actions morales.

Qu'est-elle en nous? Elle est notre raison, consciente des fins directrices, entraînée vers elles par un efficace amour ; et elle en porte l'intimation à travers l'ondoyant et compliqué dédale de nos actions pratiques. Par elle, les fins vertueuses se réalisent dans les actions vertueuses.

On le voit, la raison prudentielle présuppose l'ordre des fins établi, c'est-à-dire les intentions

vertueuses assurées. En d'autres termes, elle suppose notre conscience fixée dans l'amour du bien moral et dans une volonté décidée à l'accomplir. Bien mieux, elle suppose que nous aimons Dieu et sommes en haleine de le servir, en lui ordonnant toute notre vie. Dans cette lumière du devoir et sous l'impulsion d'une volonté toute fervente à s'y soumettre, elle procède à la réglementation des moyens, c'est-à-dire au discernement des actions les plus conformes au but poursuivi. A cet effet, elle recherche et suppute, juge et détermine ; enfin, par une dernière application de clarté rationnelle, elle impose le verdict des réalisations vertueuses. Elle est la cheville-ouvrière de la moralité. A la perfection de la vertu de prudence, chez un individu, correspond adéquatement sa moralité.

Le Saulchoir, Avril 1925.

H.-D. NOBLE, O. P.

LA PRUDENCE [1]

QUESTION 47.

LA PRUDENCE ENVISAGÉE EN ELLE-MÊME.

Après avoir étudié les vertus théologales, il nous faut considérer maintenant les vertus cardinales et, en premier lieu, la prudence. Nous traiterons : 1° de la prudence envisagée en elle-même; 2° de ses divisions; 3° du don qui lui correspond; 4° des vices qui lui sont opposés; 5° des préceptes qui la concernent.

Envisageant la prudence en elle-même, nous nous demanderons : — 1. La prudence appartient-elle à la connaissance ou à l'appétit? — 2. Appartient-elle à la raison spéculative ou seulement à la raison pratique? — 3. La prudence doit-elle connaître les actions individuelles? — 4. Est-elle une vertu? — 5. Est-elle une vertu spéciale? — 6. Lui appartient-il d'assigner aux

---

QUÆSTIO XLVII.

DE PRUDENTIA SECUNDUM SE.

Consequenter, post virtutes theologicas, primo considerandum est, circa virtutes cardinales, de prudentia. Et primo, de prudentia secundum se; secundo de partibus ejus; tertio de dono ei correspondente; quarto de vitiis oppositis; quinto de præceptis ad hoc pertinentibus.

Circa primum quæruntur sexdecim : 1. Utrum prudentia sit in voluntate, vel in ratione. — 2. Si est in ratione, utrum in practica tantum, vel etiam speculativa. — 3. Utrum sit cognoscitiva singularium. — 4. Utrum sit virtus. — 5. Utrum sit virtus specialis. — 6. Utrum

[1] D'après le manuscrit 15348 de la Bibliothèque nationale de Paris, fol. 58r. — Pour les raisons du choix de ce ms., voir le prologue du 1er traité de la 2a 2æ.

vertus morales leur fin? — 7. Lui appartient-il de trouver le juste milieu qui convient aux vertus morales? — 8. Son acte principal est-il d'intimer l'action? — 9. La sollicitude ou vigilance appartient-elle à la prudence? — 10. La prudence s'étend-elle au gouvernement des autres? — 11. La prudence individuelle est-elle la même que la prudence qui s'étend au bien commun? — 12. La prudence politique est-elle dans les subordonnés, ou seulement dans les chefs? — 13. La prudence peut-elle exister chez les pécheurs? — 14. Existe-t-elle chez tous ceux qui sont en état de grâce? — 15. La prudence nous est-elle innée? — 16° Est-elle sujette à l'oubli?

ARTICLE I.

La prudence appartient-elle à la connaissance ou à l'appétit?

DIFFICULTÉS : 1. La prudence ne relève-t-elle

---

præstituat finem virtutibus moralibus. — 7. Utrum constituat medium in eis. — 8. Utrum præcipere sit proprius actus ejus. — 9. Utrum sollicitudo vel vigilantia pertineat ad prudentiam. — 10. Utrum prudentia se extendit ad regimen multitudinis. — 11. Utrum prudentia, quæ est respectu boni proprii, sit eadem specie cum ea quæ se extendit ad bonum commune. — 12. Utrum prudentia sit in subditis, an solum in principibus. — 13. Utrum inveniatur in malis. — 14. Utrum prudentia sit in omnibus bonis vel habentibus gratiam. — 15. Utrum insit nobis a natura. — 16. Utrum perdatur per oblivionem.

ARTICULUS I.

Utrum prudentia sit in vi cognoscitiva, an in appetitiva

[1-2. q. 61, art. 2, ad 3; art. 3; 3 Sent. dist. 33, Q. 2, art. 4, q. 4; 6 Ethic., lect. 4; de Verit. q. 5 art. 1.]

AD PRIMUM sic proceditur :

1. VIDETUR quod prudentia non sit in vi cognosci-

pas plutôt de l'appétit que de la connaissance? S. Augustin nous dit, en effet, que la prudence est un amour qui nous aide à discerner avec à-propos ce qui nous convient et ce qui ne nous convient pas.

2. D'autre part, il appartient à la prudence de choisir avec sagacité. Or, le choix n'est-il pas un acte de la volonté?

3. Enfin, Aristote oppose la prudence à l'art et paraît la rapprocher des vertus; car, dit-il, l'artiste est moins répréhensible de commettre volontairement une faute dans son art que ne l'est le prudent et le vertueux dans l'exercice de sa prudence et de sa vertu. Or, l'art est une perfection de l'intelligence, et les vertus sont des perfections dans les facultés appétitives[1].

---

tiva, sed in appetitiva. Dicit enim August. in lib. de Morib. Eccl. [cap. 15.] : « Prudentia est amor, ea quibus adjuvatur, ab eis quibus impeditur, sagaciter eligens ». Sed amor non est in cognoscitiva, sed in appetitiva. Ergo prudentia est in vi appetitiva.

2. PRÆTEREA, sicut ex prædicta definitione apparet, ad prudentiam pertinet eligere sagaciter. Sed electio est actus appetitivæ virtutis, ut supra habitum est [1-2. q. 13, art. 1.]. Ergo prudentia non est in cognoscitiva, sed appetitiva.

3. PRÆTEREA, Philos. dicit in 6. Eth. [cap. 5.] quod « in arte quidem volens peccans eligibilior est : circa prudentiam autem, minus, quemadmodum et circa virtutes ». Sed virtutes morales, de quibus ibi loquitur, sunt in parte appetitiva; ars autem in ratione. Ergo prudentia magis est in parte appetitiva, quam in ratione.

---

[1] Par art, ici, l'on n'entend point les beaux-arts — bien qu'ils y soient compris — mais toute science technique de fabrication quelconque, artistique ou non, industrielle ou commerciale, tout ce qui est ordonnance raisonnée d'une matière dans une œuvre.

CEPENDANT, la prudence, dit S. Augustin, est l'intelligence de ce qu'il faut faire et de ce qu'il faut éviter.

CONCLUSION : Selon S. Isidore, le prudent est « celui qui voit de loin; c'est l'homme perspicace et qui sait prévoir avec justesse à travers l'incertitude des événements. » Or, prévoir relève des facultés de connaissance et non des facultés appétitives. — Au surplus, il est manifeste que la prudence appartient à la connaissance rationnelle et non à la connaissance sensible. Le sens, en effet, perçoit seulement ce qui est donné dans la sensation présente et immédiate. Mais prévoir le futur et le prévoir en tablant à la fois sur les circonstances présentes et l'expérience passée, comme c'est le cas de la prudence, convient en propre à la raison; car il n'appartient qu'à la raison d'établir des comparaisons et de les apprécier. Il faut donc conclure que la prudence est proprement dans la raison.

SOLUTIONS : 1. L'amour est dans la volonté

SED CONTRA est, quod August. dicit in lib. 83 QQ. [q. 61] : « Prudentia est cognitio rerum appetendarum, et fugiendarum ».

RESPONDEO dicendum, quod, sicut Isid. dicit in lib. Etymol. [lib. 10, ad lit. P] « prudens dicitur, quasi porro videns : perspicax enim est, et incertorum videt casus ». Visio autem non est virtutis appetitivæ, sed cognoscitivæ. Unde manifestum est quod prudentia directe pertinet ad vim cognoscitivam, non autem ad vim sensitivam quia per eam cognoscuntur solum ea quæ præsto sunt et sensibus offeruntur. Cognoscere autem futura ex præsentibus, vel præteritis, quod pertinet ad prudentiam, proprie rationis est : quia hoc per quamdam collationem agitur. Unde relinquitur, quod prudentia proprie sit in ratione.

AD PRIMUM ergo dicendum quod, sicut supra

et c'est la volonté qui applique tout acte à son exécution, [y compris l'acte de discernement rationnel qu'est la prudence]. Dire que la « prudence est un amour », ce n'est pas signifier que l'amour la constitue essentiellement, mais seulement que l'amour applique la prudence à son acte de discernement. C'est pourquoi S. Augustin a raison d'ajouter que la prudence est « un amour qui discerne les moyens opportuns de tendre vers Dieu et rejette tout ce qui serait susceptible de nous en détourner ». Ce n'est donc pas l'amour lui-même qui discerne, mais seulement qui applique la raison à discerner. [1]

2. Le prudent prévoit ce qui peut aider ou nuire à l'action présente; il lui appartient de discerner ce qui doit être fait conformément à la fin morale; il lui faut donc, avec sa raison, instituer un conseil qui aboutisse à juger de cette conformité; ensuite, seulement, sa volonté se détermine par choix à faire ce que sa raison

---

dictum est [part. 1. q. 82, art. 4.], voluntas movet omnes potentias ad suos actus. Primus autem actus appetitivæ virtutis est amor, ut supra dictum est [1-2. q. 25, art. 1. et 2.]. Sic igitur prudentia dicitur esse amor, non quidem essentialiter, sed inquantum amor movet ad actum prudentiæ. Unde et postea subdit August., quod « prudentia est amor bene discernens ea quibus adjuvetur ad tendendum in Deum, ab his quibus impediri potest ». Dicitur autem amor discernere, inquantum movet rationem ad discernendum.

Ad secundum dicendum quod prudens considerat ea quæ sunt procul, inquantum ordinantur ad adjuvandum vel impediendum ea quæ sunt præsentialiter agenda. Unde patet quod ea quæ considerat prudentia, ordinantur ad alia, sicut ad finem. Eorum autem quæ sunt ad finem, est consilium in ratione et electio

---

[1] Ces chiffres gras entre crochets, que l'on rencontrera au cours de la traduction, renvoient aux notes explicatives de l'Appendice I.

a décidé. Le choix suppose donc le conseil; mais le conseil est proprement le fait de la prudence, car, au dire d'Aristote, le prudent est celui qui sait excellemment tenir conseil. Le choix appartient à la prudence par voie de conséquence, en tant que, par le conseil, la prudence dirige le choix. [2]

3. Le mérite de la prudence ne consiste pas seulement à discerner l'action qui doit être faite, mais encore à en dicter la réalisation : réaliser étant l'objectif essentiel de la raison pratique. Ne pas assurer l'action est donc particulièrement contraire à la prudence; car le plus important, en toute chose, est d'assurer le but, de même que le manquer constitue le pire. Aristote le dit avec raison : à la différence de l'art qui n'exige qu'un savoir technique, [sans nécessaire mise en œuvre], la prudence réclame cette nécessaire mise en œuvre sous l'application du vouloir. [3]

---

in appetitu. Quorum duorum consilium magis proprie pertinet ad prudentiam : dicit enim Philos., in 6. Eth. [cap. 5.], quod prudens « est bene consiliativus ». Sed quia electio præsupponit consilium, est enim « appetitus præconsiliati », ut dicitur in 3. Eth. [cap. 2.]; ideo etiam eligere potest attribui prudentiæ consequenter, inquantum scilicet electionem per consilium dirigit.

Ad tertium dicendum, quod laus prudentiæ non consistit in sola consideratione, sed in applicatione ad opus, quod est finis practicæ rationis. Et ideo si in hoc defectus accidit, maxime est contrarium [1] prudentiæ : quia sicut finis est potissimus in unoquoque, ita et defectus qui est circa finem est pessimus. Unde ibidem Philos. subdit quod « prudentia non est solum cum ratione » sicut ars : habet enim, ut dictum est [hic, et 1-2. q. 57, art. 4.], applicationem ad opus, quod fit per voluntatem.

[1] In ms : contra ritum.

ARTICLE 2.

La prudence appartient-elle à la raison spéculative ou seulement à la raison pratique?

DIFFICULTÉS : 1. La prudence n'appartiendrait-elle pas uniquement à la raison spéculative? Au livre des Proverbes, la prudence est assimilée à la sagesse. Or, la sagesse est principalement contemplative et relève ainsi de la raison spéculative.

2. La prudence, dit S. Ambroise, est une investigation de la vérité avec le désir d'en approfondir la science. Or, la science appartient à la raison spéculative.

3. Le Philosophe place l'art et la prudence dans la même partie de l'âme. Mais il n'y a pas seulement que des arts ordonnés à la pratique;

ARTICULUS II.

Utrum prudentia pertineat solum ad rationem practicam, an etiam ad speculativam.

[1-2. q. 56, art. 3; 3 Sent. Dist. 33, Q. 2, art. 4, q. 4]

AD SECUNDUM sic proceditur :

1. VIDETUR quod prudentia non solum pertineat ad rationem practicam, sed etiam ad speculativam. Dicitur enim, Prov. 10 [v. 23] : « sapientia est viro prudentia ». Sed sapientia principalius consistit in contemplatione. Ergo et prudentia.

2. PRÆTEREA, Ambros. dicit in 1 de Off. [cap. 24] : « Prudentia in veri investigatione versatur, et scientiæ plenioris infundit cupiditatem ». Sed scientia pertinet ad rationem speculativam. Ergo prudentia consistit etiam in ratione speculativa.

3. PRÆTEREA, in eadem parte animæ ponitur a Philos. ars et prudentia, ut patet in 6. Eth. [cap. 1.]. Sed ars non solum invenitur practica, sed etiam specu-

il en est de spéculatifs, tels les arts libéraux [1]. Pourquoi la prudence ne serait-elle pas à la fois spéculative et pratique?

CEPENDANT, le Philosophe nomme la prudence « le droit discernement des actions qu'il faut faire ». Or, cela n'appartient qu'à la raison pratique.

CONCLUSION : Au dire du Philosophe, c'est le propre du prudent de pouvoir fournir de sages conseils. Or, nous prenons conseil [de nous-même ou des autres] quand il s'agit de déterminer ce que nous devons faire en vue d'une fin donnée. Cette raison s'appliquant à déterminer ce qu'il faut faire en vue d'une fin n'est pas autre chose que la raison pratique. Il est donc manifeste que la prudence n'appartient qu'à la raison pratique. [4]

SOLUTIONS : 1. La sagesse, c'est la connaissance par la cause suprême. Dans un ordre donné de connaissances, la sagesse considère

---

lativa : ut patet in artibus liberalibus. Ergo etiam prudentia invenitur in practica et speculativa.

SED CONTRA est quod Philos. dicit in 6. Eth. [cap. 5.] quod prudentia est recta ratio agibilium. Sed hoc non pertinet nisi ad rationem practicam. Ergo prudentia non est nisi in ratione practica.

RESPONDEO dicendum, quod, sicut Philos. dicit in 6. Ethic. [cap. 5.] « prudentis est bene posse consiliari ». Consilium autem est de iis quæ sunt per nos agenda in ordine ad finem aliquem. Ratio autem eorum quæ sunt agenda propter finem est ratio practica. Unde manifestum est, quod prudentia non consistit nisi in ratione practica.

AD PRIMUM ergo dicendum quod, sicut supra dictum est [q. 45, art. 1. et 3.], sapientia considerat

[1] Au Moyen Age, on distinguait les Arts mécaniques des Arts libéraux. Ceux-ci, à leur tour, comprenaient : 1° le Quadrivium (arithmétique, géométrie, musique, astronomie), 2° le Trivium (grammaire, rhétorique, dialectique).

l'explication dernière. Dans l'ordre des actions humaines, la cause suprême qui en explique l'obligation, c'est la finalité du bien moral auquel doivent tendre toutes les actions de la vie, et nul doute que la prudence ne doive se tenir en haleine de ce but souverain. On peut dire d'un général qu'il possède la prudence militaire quand il sait organiser la stratégie d'une bataille aboutissant à la victoire; de même, on dira d'un homme qu'il possède la vertu morale de prudence quand il saura organiser toutes ses actions en vue du bien moral tout entier. A ce compte, on peut admettre que la prudence est, pour celui qui possède cette vertu, une certaine sagesse. Cependant, elle ne représente pas toute la sagesse, c'est-à-dire l'explication dernière de toutes choses; elle n'est pas *la* sagesse sans plus, car l'homme n'est pas le dernier mot de tout.

2. S. Ambroise ne parle pas de la prudence au

---

causam altissimam simpliciter. Unde consideratio causæ altissimæ in quolibet genere pertinet ad sapientiam in illo genere. In genere autem humanorum actuum causa altissima est finis communis toti vitæ humanæ. Et hunc finem intendit prudentia. Dicit enim Philos., in 6. Ethic. [cap. 5.], quod sicut ille qui ratiocinatur bene ad aliquem finem particularem, puta ad victoriam, dicitur esse prudens, non simpliciter, sed in hoc genere, scilicet in rebus bellicis; ita ille qui bene ratiocinatur ad totum bene vivere, dicitur prudens simpliciter. Unde manifestum est quod prudentia est sapientia in rebus humanis : non autem sapientia simpliciter, quia non est circa causam altissimam simpliciter : prudentia enim est circa bonum humanum; homo autem non est optimum eorum, quæ sunt. Et ideo signanter dicitur quod prudentia est « sapientia viro », non autem sapientia simpliciter.

Ad secundum dicendum quod Ambros. et etiam

sens strict, mais au sens large de n'importe quelle connaissance humaine aussi bien spéculative que pratique. Quant à son objet, qui est le vrai nécessaire, la science n'est pas soumise à la réglementation de la prudence : ce qui est est, ce qui n'est pas n'est pas. En revanche, la science, dans l'exercice de ses actes intellectuels reste soumise à la direction prudentielle : ces actes, dans leur exercice même, dépendent de la volonté; et il appartient à la prudence de décider s'ils doivent être posés ou ne pas l'être.

3. L'art a, pour matière, toute œuvre à faire avec intelligence; la prudence a, pour matière, les actions humaines qui impliquent débat et conseil; car, plusieurs alternatives peuvent se poser, divers moyens se présenter, pour aboutir à une fin voulue. Les moyens, employés par l'art, sont, au contraire, déterminés, soumis à des règles fixes : c'est ainsi que la raison spéculative formule les lois immuables du syllogisme, de la

---

Tulius [de Inv. Rhet. lib. 2, cap. 53] nomen prudentiæ largius sumunt pro qualibet cognitione humana tam speculativa quam practica. Quamvis dici possit quod ipse actus speculativæ rationis, secundum quod est voluntarius, cadit sub electione et consilio quantum ad suum exercitium, et per consequens cadit sub ordinatione prudentiæ. Sed quantum ad suam speciem, prout comparatur ad objectum, quod est verum necessarium, non cadit sub consilio nec sub prudentia.

Ad tertium dicendum quod omnis applicatio rationis rectæ ad aliquid factibile pertinet ad artem. Sed ad prudentiam non pertinet [nisi] applicatio rationis rectæ ad ea de quibus est consilium. Et hujusmodi sunt in quibus non sunt viæ determinatæ perveniendi ad finem, ut dicitur in 3. Eth. [cap. 3]. Quia igitur ratio speculativa quædam facit, syllogismum puta, propositionem et alia hujusmodi, in quibus procedit ars secundum certas, et determinatas vias; inde est quod

proposition, etc. : ici, l'art a sa raison d'être, mais non pas la prudence : il y a des arts spéculatifs, mais il ne saurait y avoir de prudence spéculative.

ARTICLE 3.

La Prudence doit-elle connaître les actions particulières?

DIFFICULTÉS : 1. L'objet de la raison est l'universel, dit Aristote. Si donc la prudence est dans la raison, elle ne peut déborder l'objet de celle-ci et par conséquent connaître les actions particulières.

2. Les cas particuliers sont indéfinis et dissemblables. La raison qui envisage seulement l'absolu et le nécessaire ne saurait avoir prise sur ces réalités versatiles et mouvantes que sont les actions particulières. Mais ne faut-il pas en dire autant de la prudence qui est dans la raison elle-même?

---

respectu horum potest salvari ratio artis, non autem ratio prudentiæ. Et ideo invenitur aliqua ars speculativa, non autem aliqua prudentia.

ARTICULUS III.

Utrum prudentia sit cognoscitiva singularium.

[Infr. art. 15 et q. 49. art. 2 et art. 5 ad 2; et art. 7; 6. Ethic. l. 6 et 7]

AD TERTIUM sic proceditur. Videtur quod prudentia non sit cognoscitiva singularium. Prudentia enim est in ratione, ut dictum est [art. 1. huj. q.]. Sed « ratio est universalium », ut dicitur in 1. Physic. [cap. 5]. Ergo prudentia non est cognoscitiva nisi universalium.

2. PRÆTEREA, singularia sunt infinita. Sed infinita non possunt comprehendi a ratione. Ergo prudentia, quæ est ratio recta, non est singularium.

3. Les réalités particulières sont connues par les sensations. Admettra-t-on que la prudence est dans les facultés de la connaissance sensible, alors que nous voyons des gens fort bien doués par la perspicacité de la sensation et qui, pour autant, ne sont pas des prudents?

CEPENDANT, le Philosophe l'affirme : la prudence ne s'occupe pas seulement de l'universel, mais encore — et elle le doit — de l'individuel, c'est-à-dire des actions particulières.

CONCLUSION : Comme il a été dit plus haut, la prudence appartient à la raison pratique; elle n'est pas une spéculation rationnelle, mais une investigation appliquée à diriger l'action. La raison pratique est au service d'une fin voulue; et la fin est réalisée par l'action qui sert à la conquérir, par l'action qui s'effectue nécessairement dans la particularité. C'est le propre du prudent d'appliquer les actions humaines à la réalisation de la fin morale. Pour appliquer quelque chose à une autre chose, il faut connaître à la fois ce

---

3. PRÆTEREA, particularia per sensum cognoscuntur. Sed prudentia non est in sensu : multi enim habentes sensus exteriores perspicaces non sunt prudentes. Ergo prudentia non est singularium.

SED CONTRA est quod Philos. dicit, in 6. Ethic. [cap. 7], quod « prudentia non est universalium solum, sed oportet et singularia cognoscere ».

RESPONDEO dicendum quod, sicut supra dictum est [art. 1. huj. q. ad 3], ad prudentiam pertinet non solum consideratio rationis, sed etiam applicatio ad opus, quæ[1] est finis practicæ rationis. Nullus autem potest convenienter aliquid alteri applicare nisi utrumque cognoscat scilicet et id quod applicandum est et illud cui applicandum est. Operationes autem sunt in singularibus. Et ideo necesse est quod prudens et cognoscat

[1] In ms. *qui*.

que l'on applique et ce à quoi on l'applique. Il est donc nécessaire que le prudent connaisse à la fois les principes généraux de la moralité et les contingences particulières dans lesquelles se déroulent les actions.

SOLUTIONS : 1. La raison a, pour objet premier et principal, l'universel. Mais elle peut, par une certaine réflexion sur les matériaux de la connaissance, connaître les réalités particulières. Il le faut bien, du reste, puisqu'elle applique des principes généraux à des objets et à des cas particuliers. Au fait, dans ses raisonnements, elle n'aboutit pas seulement à des conclusions générales mais encore à des conclusions particulières [1].

2. Les cas particuliers sont infinis et aucun ne reproduit nécessairement l'autre : en connaître un n'implique pas que l'on connaisse l'autre. Aussi est-il dit, à juste titre, au livre de la Sagesse, que « nos prévoyances humaines manquent de certitude ». Toutefois, l'expérience de la vie permet de ramener la multitude des cas

---

universalia principia rationis, et cognoscat singularia, circa quæ sunt operationes.

AD PRIMUM ergo dicendum quod ratio primo quidem est universalium : potest tamen universales rationes ad particularia applicare (unde syllogismorum conclusiones non solum sunt universales, sed etiam particulares); quia intellectus per quamdam reflexionem se ad materiam extendit, ut dicitur in 3. de Anima [cap. 4].

AD SECUNDUM dicendum quod quia infinitas singularium non potest ratione humana comprehendi, inde est quod sunt « incertæ providentiæ nostræ », ut dicitur Sap. 9, [v. 14]. Tamen per experientiam singularia infinita

---

[1] Sur la façon dont l'intelligence connaît les choses particulières, les « singuliers », voir Somme Théologique 1e Partie Qu. 86. Art. 1; (Cf. Comment. de Cajetan)

concrets à des cadres suffisamment déterminés et qui permettent de raisonner de l'action pratique en tablant sur ce qui arrive communément. [5]

3. Le discernement prudentiel, dit avec raison le Philosophe, ne relève point des sens extérieurs, chaque sens extérieur ne percevant que son objet propre. Mais, le sens interne, perfectionné par la mémoire et l'expérience, est utilisé par la raison prudentielle et collabore à la promptitude de son jugement [1]. Toutefois, la prudence n'est pas dans le sens intérieur comme dans son sujet principal : elle est proprement dans la raison, dont le jugement pratique n'est d'ailleurs possible que par l'accommodation que lui apporte le sens interne. [6]

ARTICLE 4.

La prudence est-elle une vertu ?

DIFFICULTÉS : 1. S. Augustin parle de la

---

reducuntur ad aliqua finita, ut in pluribus accidunt, quorum cognitio sufficit ad prudentiam humanam.

AD TERTIUM dicendum quod, sicut Philos. dicit in 6. Ethic. [cap. 8], prudentia non consistit in sensu exteriori, quo cognoscimus sensibilia propria : sed in sensu interiori, qui perficitur per memoriam et experimentum ad prompte judicandum de particularibus expertis. Non tamen ita quod prudentia sit in sensu interiori sicut in subjecto principali : sed principaliter quidem est in ratione, per quamdam autem applicationem pertingit ad hujusmodi sensum.

ARTICULUS IV.

Utrum prudentia sit virtus.

[1-2. q. 57, art. 5; et q. 61, art. 1.].

AD QUARTUM sic proceditur. Videtur, quod pruden-

---

[1] On verra plus loin (Qu. 49, Art. 1) que les vertus perfectionnant les facultés sensibles internes sont nécessaires à l'exercice parfait de la vertu de prudence.

prudence comme d'une science : « la science de ce qu'il faut désirer et de ce qu'il faut fuir ». Or, la science s'oppose à la vertu.

2. On peut, dit Aristote, apporter de la vertu dans l'exercice d'un art. C'est donc que, par lui-même, l'art n'est pas une vertu; car une vertu n'a pas besoin d'une autre vertu pour être vertueusement exercée. Or, la prudence fait partie de l'art, puisque les Paralipomènes nous rapportent du maître tyrien, Hiram, « qu'il savait graver toutes sortes de figures et trouver avec prudence ce qui est nécessaire pour un ouvrage. » La prudence n'est donc pas une vertu.

3. Enfin, le Sage nous demande de modérer vertueusement notre prudence. Ce qui serait inconcevable, si la prudence était une vertu.

CEPENDANT, la prudence est désignée par S. Grégoire parmi les quatre principales vertus morales, dont les trois autres sont : la justice, la force et la tempérance.

---

tia non sit virtus. Dicit enim August., in 1. de Lib. Arb. [cap. 13], quod prudentia est « appetendarum et vitandarum rerum scientia ». Sed scientia contra virtutem dividitur, ut patet in Prædic. [cap. de Qualit.]. Ergo prudentia non est virtus.

2. PRÆTEREA, virtutis non est virtus. Sed artis est virtus, ut Philos. dicit in 6. Ethic. [cap. 5.]. Ergo ars non est virtus. Sed in arte est prudentia : dicitur enim 2. Paral. 2. de Hyran quod sciebat « sanare omnem sculpturam, et adinvenire prudenter quodcumque in opere necessarium est ». Ergo prudentia non est virtus.

3. PRÆTEREA, nulla virtus potest esse immoderata. Sed prudentia est immoderata : alioquin frustra diceretur in Proverb. 23, [v. 4] : « Prudentiæ tuæ pone modum ». Ergo prudentia non est virtus.

SED CONTRA est quod Greg., in 2. Mor. [cap. 27], prudentiam, temperantiam, fortitudinem et justitiam dicit esse quatuor virtutes.

CONCLUSION : Comme il a été dit au traité des vertus en général, la vertu perfectionne celui qui la possède et elle assure la perfection de son action : la vertu nous rend bons et capables de bonnes actions. D'autre part, il importe de distinguer ce qui est matériellement bon et la raison formelle du bien ou de la perfection. Et c'est l'appétit, c'est-à-dire la volonté, qui tend au bien. Si donc, se rencontrent des habitudes qui assurent l'exercice parfait de la raison dans un ordre donné, mais sans que cet exercice soit commandé par une volonté rectifiée vis-à-vis du bien pur et simple [et, dans le cas, du bien spécifique de l'homme : le bien raisonnable], ces habitudes ont moins raison de vertu, parce qu'elles accomplissent sans doute quelque chose de bon matériellement parlant, mais elles ne l'accomplissent pas pour ce motif de l'accomplir parce que, précisément, il est bon de l'accomplir.[1] Au contraire, les habitudes qui, essentiellement, supposent une

---

RESPONDEO dicendum quod, sicut supra dictum est [1-2 q. 55, art. 2 et 3 et q. 56, art. 1], cum de virtutibus in communi ageretur, « virtus est quæ bonum facit habentem et opus ejus bonum reddit ». Bonum potest dici dupliciter : uno modo materialiter pro eo quod est bonum; alio modo formaliter secundum rationem boni. Bonum autem, inquantum hujusmodi, est objectum appetitivæ virtutis. Et ideo, si qui habitus sunt qui faciunt rectam considerationem rationis, non habito respectu ad rectitudinem appetitus, minus habent de ratione virtutis, tamquam ordinantes ad bonum materialiter, idest ad illud, quod est bonum, non sub ratione boni : plus autem habent de ratione virtutis habitus illi qui respiciunt rectitudinem appetitus,

[1] Par exemple un bon logicien peut employer sa dialectique à propager l'erreur; il utilise son talent au service du mal; il n'a donc pas une volonté rectifiée vis-à-vis du bien raisonnable, il n'est pas désireux d'accomplir seulement ce qui est bon en tout état de cause.

droiture totale vis-à-vis du bien et envisagent de faire tout ce qu'il faut faire parce qu'il est bon de le faire, ces habitudes-là ont le caractère de véritables vertus. Ainsi en est-il des vertus morales. Or, la prudence, nous le savons, est cette droiture de la raison qui s'emploie aux réalisations morales; elle suppose l'entière rectification de la volonté à l'endroit de tout ce qu'il est bon raisonnablement d'accomplir. Elle est donc vertu non pas seulement à la manière des vertus intellectuelles mais à la manière des vertus morales. C'est parmi celles-ci qu'on doit la ranger. [7]

SOLUTIONS : 1. Dans le texte cité, S. Augustin entend, par prudence, un acte de clairvoyance et de droite raison quelconque, mais il n'entend point la prudence au sens précis et véritable.

2. L'art est une vertu intellectuelle et non pas une vertu morale; il ne suppose point la rectification morale de la volonté. Mais, dès que l'artiste ou le praticien utilise son art ou sa technique,

---

quia respiciunt bonum non solum materialiter, sed etiam formaliter, idest ad id quod est bonum sub ratione boni. Ad prudentiam autem pertinet, sicut dictum est [art. 1 huj. q. ad 3, et art. 3], applicatio rectæ rationis ad opus, quod non fit sine appetitu recto. Et ideo prudentia non solum habet rationem virtutis quam habent aliæ virtutes intellectuales; sed etiam habet rationem virtutis quam habent virtutes morales, quibus etiam connumeratur.

AD PRIMUM ergo dicendum quod August. ibi large accipit scientiam pro qualibet recta ratione.

AD SECUNDUM dicendum quod Philos. dicit artis esse virtutem, quia non importat rectitudinem appetitus, et ideo ad hoc quod homo recte utatur arte, requiritur quod habeat virtutem, quæ faciat rectitudinem appetitus. Prudentia autem non habet locum in his quæ sunt artis : tum quia ars ordinatur ad aliquem

il doit avoir cette rectification volontaire. La prudence diffère de l'art : celui-ci ne vise que l'idéal d'une œuvre particulière à effectuer dans un cadre limité et il n'emploie, à ses réalisations, que des procédés fixes et déterminés. Toutefois, pour autant que, dans une technique, les moyens cessent d'être déterminés et qu'il importe d'apprécier et de choisir le plus opportun de ces moyens, l'art prend l'allure d'une prudence, par exemple le pilote dans une passe difficile, le médecin dans un cas embarrassant.

3. Le Sage ne nous dit point de modérer vertueusement notre prudence, mais il enseigne très justement que la prudence est elle-même le principe de toute modération vertueuse.

ARTICLE 5.

La prudence est-elle une vertu spéciale ?

DIFFICULTÉS : 1. Une vertu spéciale ne saurait entrer dans la définition générale de la vertu.

---

particularem finem; tum quia ars habet determinata media per quæ pervenitur ad finem. Dicitur tamen aliquis prudenter operari in his quæ sunt artis per similitudinem quamdam : in quibusdam tamen artibus propter incertitudinem eorum quibus pervenitur ad finem, necessarium est consilium; sicut in medicinali et in navigatoria, ut dicitur in 3. Ethic. [cap. 3].

AD TERTIUM dicendum quod illud dictum Sapientis non est sic intelligendum quod ipsa prudentia sit moderanda : sed quia secundum prudentiam est aliis modus imponendus.

ARTICULUS V.

Utrum prudentia sit virtus specialis.

[3. Sent. Dist. 9, Q. 1, art. 1, et q. 2; Dist. 33, Q. 1, art. 1, q. 2; Q. 2, art. 1, q. 3, ad 2]

AD QUINTUM sic proceditur. Videtur quod prudentia non sit specialis virtus. Nulla enim specialis virtus

Or, le Philosophe dit que la vertu exige une détermination de raison exprimant le juste milieu vertueux qui convient au sage. Mais n'est-ce pas là le rôle de la prudence? Celle-ci est donc une vertu générale plutôt qu'une vertu spéciale.

2. Comment séparer ce qui vise la fin et ce qui vise les moyens propres à obtenir cette fin? Au dire d'Aristote, c'est la vertu morale qui vise la fin et la prudence qui vise les moyens. Au lieu donc de faire de la prudence une vertu spéciale, ne serait-il pas mieux de la considérer comme impliquée dans toute vertu?

3. Une vertu spéciale doit avoir un objet spécial, un objet qu'elle soit seule à envisager. Il n'en est pas ainsi de la prudence. Elle a pour objet, d'après Aristote, les actions humaines. Or, tel est déjà l'objet des autres vertus.

CEPENDANT, la prudence a sa place et son rang dans l'énumération des vertus. Or, cette énu-

---

ponitur in communi diffinitione virtutis. Sed prudentia ponitur in communi diffinitione virtutis : quia, in 2. Eth. [cap. 6.], diffinitur virtus « habitus electivus in medietate existens, determinata ratione quoad nos, prout sapiens determinabit ». Recta autem ratio intelligitur secundum prudentiam, ut dicitur in 6. Ethic. [cap. 13.]. Ergo prudentia non est specialis virtus.

2. PRÆTEREA, Phil. dicit in 6. Eth. [cap. 13], quod « virtus moralis recte facit operari finem, prudentia autem ea quæ sunt ad finem ». Sed in qualibet virtute sunt aliqua operanda propter finem. Ergo prudentia est in qualibet virtute. Non est ergo virtus specialis.

3. PRÆTEREA, specialis virtus habet speciale objectum. Sed prudentia non habet speciale objectum : est enim recta ratio agibilium, ut dicitur in 6. Ethic. [cap. 5]; agibilia autem sunt omnia opera virtutum. Ergo prudentia non est specialis virtus.

SED CONTRA est quod condividitur et connumerat

mération désigne des vertus différentes entre elles. C'est ainsi qu'au livre de la Sagesse, il est parlé de la sobriété et de la prudence, de la justice et de la force.

CONCLUSION : Les actes et les habitudes prennent, de leurs objets, leurs caractères distinctifs. A objet spécial, correspond habitude spéciale ; à objet spécial bon, habitude vertueuse bonne. La spécialité d'un objet doit être prise non pas de la considération matérielle de celui-ci, mais du point de vue de sa raison formelle : car une même chose peut motiver l'activité de diverses habitudes et même de diverses facultés. Il est clair qu'une plus grande diversité formelle d'objets est requise pour diversifier des facultés que pour diversifier des habitudes, car des habitudes distinctes se rencontrent dans la même faculté. La diversité formelle d'objets qui diversifie les facultés diversifie à plus forte raison les habitudes.

---

aliis virtutibus : dicitur enim Sap. 8, [v. 7] : « Sobrietatem, et prudentiam docet, justitiam et virtutem ».

RESPONDEO dicendum quod cum actus et habitus [1] recipiant speciem ex objectis, ut ex supradictis patet [1-2, q. 1, art. 3; et q. 18, art. 2, et q. 54, art. 2], necesse est quod habitus cui respondet speciale objectum ab aliis distinctum specialis sit habitus : et si est bonus, est specialis virtus. Speciale autem objectum dicitur non secundum materialem considerationem ipsius, sed magis secundum rationem formalem, ut ex supra dictis patet [1-2, q. 54, art. 2, ad 1] ; nam una et eadem res cadit sub actu diversorum habituum, et etiam diversarum potentiarum, secundum rationes diversas. Major autem diversitas objecti requiritur ad diversitatem potentiæ quam ad diversitatem habitus : cum plures habitus inveniantur in una potentia, ut supra dictum est [1-2, q. 54, art. 1]. Diversitas ergo rationis objecti, quæ diversificat potentiam, multo magis diversificat habitum.

[1] In ms. + et

S'il en est ainsi, la prudence, qui est dans la raison, se distinguera des autres vertus intellectuelles d'après la distinction des objets; car la sagesse, la science et l'intelligence des premiers principes ont trait au vrai nécessaire; l'art et la prudence s'appliquent à ce qui est contingent : l'art aux œuvres à effectuer dans une matière extérieure, la prudence aux actions que l'homme doit accomplir en lui-même, ainsi qu'il a été déjà dit. Mais, la distinction de la prudence et des vertus morales se fonde sur la distinction même des facultés auxquelles, respectivement, elles appartiennent; car la prudence est dans l'intelligence et la vertu morale dans l'appétit. Il est donc manifeste que la prudence est une vertu spéciale, bien distincte de toutes les autres vertus.

SOLUTIONS : 1. La définition donnée par Aristote est la définition de la vertu morale et non pas celle de la vertu en général. Il est bien vrai

---

Sic igitur dicendum est quod cum prudentia sit in ratione, ut dictum est [art. 2, huj. q.], diversificatur quidem ab aliis virtutibus intellectualibus secundum materialem diversitatem objectorum. Nam sapientia, scientia et intellectus sunt circa necessaria; ars autem et prudentia circa contingentia; sed ars circa factibilia, quæ scilicet in exteriori materia constituuntur; sicut domus, cutellus et hujusmodi; prudentia autem est circa agibilia, quæ scilicet in ipso operante consistunt, ut supra habitum est [1-2, q. 57, art. 4]. Sed a virtutibus moralibus distinguitur prudentia secundum formalem rationem potentiarum distinctivam : scilicet intellectivi, in quo est prudentia; et appetitivi, in quo virtus moralis. Unde manifestum est prudentiam esse virtutem specialem ab omnibus aliis virtutibus distinctam.

AD PRIMUM ergo dicendum quod illa definitio non datur de virtute in communi, sed de virtute morali. In cujus definitione convenienter ponitur virtus intelle-

qu'aucune vertu morale ne s'exerce sans le contrôle de l'intelligence prudentielle. La vertu intellectuelle de prudence et la vertu morale se rencontrent ainsi au même point, à propos du même objet moral, c'est-à-dire à propos de l'action dictée par la prudence. La vertu morale n'a raison de vertu que parce qu'elle participe cette direction prudentielle.

2. A n'en pas douter, la prudence vient en aide et donne son concours actif à toutes les vertus, mais, pour autant, elle ne s'identifie pas avec elles, elle demeure une vertu spéciale. Par sa vertu supérieure, le soleil influe sur tous les corps, tout en restant distinct de ceux-ci.

3. Les actions humaines sont la matière de la vertu de prudence en tant qu'elles relèvent de son discernement qui en dicte l'opportune obligation. Ces mêmes actions sont matière de la vertu morale qui tend vers elles et les veut comme bonnes, c'est-à-dire comme réalisations du bien. [8]

---

ctualis, communicans in materia cum ipsa, scilicet prudentia : quia sicut virtutis moralis subjectum est aliquid participans ratione, ita virtus moralis habet rationem virtutis inquantum participat virtutem intellectualem.

Ad secundum dicendum quod ex illa ratione habetur quod prudentia adjuvet omnes virtutes, et in omnibus operetur. Sed hoc non sufficit ad ostendendum quod non sit virtus specialis : quia nihil prohibet in aliquo genere esse aliquam speciem quæ aliqualiter operetur in omnibus speciebus ejusdem generis : sicut sol aliqualiter influit in omnia corpora.

Ad tertium dicendum quod agibilia sunt quidem materia prudentiæ, secundum quod sunt objectum rationis, scilicet sub ratione veri. Sunt autem materia moralium virtutum secundum quod sunt objectum virtutis appetitivæ, scilicet sub ratione boni.

ARTICLE 6.

Appartient-il à la prudence d'assigner aux vertus morales leur fin ?

DIFFICULTÉS : 1 et 2. La prudence est dans la raison, et la vertu morale, dans l'appétit. Dès lors, pourquoi la prudence et la vertu morale ne seraient-elles pas dans le même rapport que la raison et l'appétit, la raison découvrant à l'appétit volontaire le bien qu'il doit aimer, c'est-à-dire la fin qu'il veut obtenir. Au surplus, par sa raison, l'homme dépasse les êtres irrationnels, il se les subordonne, il est leur fin. Semblablement, la raison est première dans l'homme : toute activité doit se subordonner à la raison à laquelle il revient de dicter la direction de tout vouloir. Or, la prudence est précisément cette raison directrice et

---

ARTICULUS VI.

Utrum prudentia præstituat finem virtutibus moralibus

[1-2, q. 66, art. 3, ad 3; 3 Sent. Dist. 33, Q. 2 art. 2 et 3.]

AD SEXTUM sic proceditur. Videtur quod prudentia præstituat finem virtutibus moralibus. Cum enim prudentia sit in ratione, virtus autem moralis in appetitiva, videtur quod hoc modo se habeat prudentia ad virtutem moralem sicut ratio ad vim appetitivam. Sed ratio præstituit finem potentiæ appetitivæ. Ergo prudentia præstituit finem virtutibus moralibus.

2. PRÆTEREA, homo excedit res irrationales secundum rationem, sed secundum alia cum eis communicat. Sic igitur se habent aliæ partes hominis ad rationem sicut se habet homo ad creaturas irrationales. Sed homo est finis creaturarum irrationalium, ut dicitur in 1 Polit. [1] [cap. 3]. Ergo omnes aliæ partes hominis ordinantur ad rationem sicut ad finem. Sed prudentia

[1] In ms. II *Pol.*

clairvoyante de tout ce que nous devons faire. Il lui convient donc d'assigner leur fin aux vertus morales.

3. C'est le propre des facultés, des vertus ou des arts qui ont la fin pour objet, de commander aux vertus et aux arts qui ont affaire aux moyens. Or, n'apparaît-il pas que la prudence dirige les autres vertus morales et leur commande? Dès lors, pourquoi ne lui reviendrait-il pas de leur asssigner leur fin?

CEPENDANT, le Philosophe enseigne qu'il appartient à la vertu morale de fixer l'intention volontaire sur la fin et à la prudence d'ordonner les actions à cette fin. La prudence ne découvre donc pas leur fin aux vertus morales, elle dispose seulement les moyens propres à conquérir cette fin.

CONCLUSION : La fin des vertus morales, c'est le bien de l'homme; et le bien de l'homme c'est celui qui est sanctionné par la raison, comme le dit S. Denys. Il est donc nécessaire que les fins des vertus morales préexistent dans la raison.

---

est recta ratio agibilium, ut dictum est [art. 2 huj. q.]. Ergo omnia agibilia ordinantur ad prudentiam sicut ad finem. Ipsa ergo præstituit finem omnibus virtutibus moralibus.

3. PRÆTEREA, proprium est virtutis vel artis seu potentiæ ad quam pertinet finis ut præcipiat aliis virtutibus seu artibus ad quas pertinent ea quæ sunt ad finem. Sed prudentia disponit de aliis virtutibus moralibus et præcipit eis. Ergo præstituit eis finem.

SED CONTRA est quod Philos. dicit, in 6 Ethic. [cap. 12], quod « virtus moralis intentionem finis facit rectam, prudentia autem de his quæ sunt ad finem ». Ergo ad prudentiam non pertinet præstituere finem virtutibus moralibus, sed solum disponere de his quæ sunt ad finem.

RESPONDEO dicendum quod finis virtutum moralium

En effet, de même que, dans la raison spéculative, se trouvent certaines vérités naturellement et immédiatement connues, c'est-à-dire l'intelligence des premiers principes, puis, dérivant de ces premiers principes, certaines vérités, c'est-à-dire les conclusions dont s'occupe la science, de même, dans la raison pratique, préexistent certains principes naturellement et immédiatement connus. Ces premiers principes pratiques sont les fins des vertus morales; car la fin, dans l'ordre de l'action, correspond au principe dans l'ordre de la connaissance, comme il a été dit précédemment. D'autre part, il y a, dans la raison pratique, des vérités qui se présentent comme des conclusions : ce sont les moyens ordonnés à la fin, c'est-à-dire les actions exigées par les fins elles-mêmes. Ces moyens relèvent de la prudence dont le rôle est de faire dériver les conclusions particulières, c'est-à-dire les actions pratiques, des règles morales universelles. Elle ne désigne donc pas leur fin aux vertus, elle ne raisonne pas des règles de la moralité qu'elle

---

est bonum humanum. Bonum autem humanæ animæ est secundum rationem esse, ut patet per Dyon. 4 cap. de Div. Nom. Unde necesse est quod fines moralium virtutum præexistant in ratione. Sicut autem in ratione speculativa sunt quædam ut naturaliter nota, quorum est intellectus; et quædam quæ per illa innotescunt, scilicet conclusiones, quarum est scientia : ita in ratione practica præexistunt quædam ut principia naturaliter nota, et hujusmodi sunt fines virtutum moralium, quia finis se habet in operabilibus sicut principium in speculativis, ut supra habitum est [q. 23, art. 7, ad 2; et q. 26, art. 1, ad 1; et 1-2, q. 13, art. 2]; et quædam sunt in ratione practica ut conclusiones, et hujusmodi sunt ea quæ sunt ad finem, in quæ pervenimus ex ipsis finibus. Et horum est prudentia, applicans universalia principia ad particulares conclusiones operabilium. Et ideo ad prudentiam non pertinet præstituere

suppose connues et voulues, mais elle discerne et dicte seulement les actions qui leur conviennent.

SOLUTIONS : 1. et 2. C'est la raison qui dénonce à l'appétit le bien qu'il doit désirer; c'est elle qui dicte la fin à l'appétit; mais cette raison dénonciatrice des principes de la moralité [c'est-à-dire des fins mêmes des vertus morales], ce n'est pas la prudence, mais la syndherèse. [1] [9]

3. Ce ne sont point les vertus morales qui s'assignent à elles-mêmes leur fin, mais elles y tendent une fois qu'elle leur a été dictée par la syndherèse. La prudence vient ainsi se joindre à la syndherèse pour donner aux vertus de quoi réaliser leur fin puisqu'elle dicte les actions que les vertus réclament et doivent accomplir. La prudence est donc plus noble que les vertus morales, car elle leur commande. Mais, la syndherèse commande la prudence, de même que les premiers principes spéculatifs commandent le raisonnement scientifique. [10]

---

finem virtutibus moralibus sed solum disponere de his quæ sunt ad finem.

AD PRIMUM ergo dicendum quod virtutibus moralibus præstituit finem ratio naturalis quæ dicitur synderesis, ut in 1. habitum est [q. 79, art. 12] : non autem prudentia, ratione jam dicta [in corp.].

Et per hoc etiam patet responsio AD SECUNDUM.

AD TERTIUM dicendum quod finis pertinet ad virtutes morales, non tamquam ipsæ præstituant finem : sed quia tendunt in finem a ratione naturali præstitutum. Ad quod juvantur per prudentiam, quæ eis viam parat, disponendo ea quæ sunt ad finem. Unde relinquitur quod prudentia sit nobilior virtutibus moralibus, et moveat eas. Sed synderesis movet prudentiam, sicut intellectus principiorum scientiam.

[1] La syndherèse précède et commande la prudence : elle dénonce les principes généraux de la moralité dont le jugement prudentiel appliquera les conclusions pratiques, c.-à-d. les actions vertueuses.

ARTICLE 7.

Appartient-il à la prudence de trouver le juste milieu qui convient aux vertus morales ?

DIFFICULTÉS : 1. Nous venons de voir à l'article précédent que la prudence n'assigne pas leur fin aux vertus morales. Or, le « juste milieu » n'est-il pas la fin même des vertus morales?

2 et 3. Au surplus, par définition, la vertu morale a la propriété de tendre au juste milieu raisonnable. Cicéron nous dit même que la vertu tend au bien par une sorte d'inclination naturelle.

ARTICULUS VII.

Utrum ad prudentiam pertineat invenire medium in virtutibus moralibus.

[1-2, q. 61, art. 3, ad 3; q. 66, art. 2.; 3. Sent. Dist. 33, Q. 2, art. 3.]

AD SEPTIMUM sic proceditur. Videtur quod ad prudentiam non pertineat invenire medium in virtutibus moralibus. Consequi enim medium est finis moralium virtutum. Sed prudentia non præstituit finem moralibus virtutibus, ut ostensum est [art. praec.]. Ergo non invenit in eis medium.

2. PRÆTEREA, illud quod est per se non videtur causam habere, sed ipsum esse sui ipsius causa : quia unumquodque dicitur esse per causam suam. Sed existere in medio convenit virtuti morali per se, quasi positum in ejus definitione, ut ex dictis patet [art. 5. huj. q. arg. 1.]. Non ergo prudentia causat medium in virtutibus moralibus.

3. PRÆTEREA, prudentia operatur secundum modum rationis. Sed virtus moralis tendit ad medium per modum naturæ : quia ut Tulius dicit Rhetor. [de Invent. lib. 2, cap. 53] : « virtus est habitus in modum natura

Il n'y a donc pas lieu, pour cet office, de réclamer l'intervention de la prudence.

CEPENDANT, d'après la définition déjà donnée, la vertu morale doit s'établir dans le juste milieu raisonnable; mais, ce juste milieu, c'est la sagesse de la prudence qui le détermine [1].

CONCLUSION : La fin propre de toute vertu morale est d'aboutir au bien conforme à la raison. L'économie de la vertu de tempérance est d'empêcher que l'homme soit détourné, par ses concupiscences, du bien raisonnable; l'économie de la vertu de force est d'empêcher qu'il n'en soit empêché par des craintes ou des audaces excessives. Cette finalité vertueuse est inscrite naturellement dans la raison humaine : à tout homme la raison dicte d'agir raisonnablement. Mais, ce que la raison ne dicte pas naturellement et spontanément, c'est de quelle façon pratique et par quelles actions circonstanciées l'homme parviendra à cet équilibre raisonnable. Un tel discerne-

---

rationi consentaneus ». Ergo prudentia non præstituit [2] medium virtutibus moralibus.

SED CONTRA est quod in supra posita definitione virtutis moralis dicitur, quod est « in medietate existens determinata ratione prout sapiens determinabit. »

RESPONDEO dicendum quod hoc ipsum quod est conformari rationi rectæ est finis proprius cujuslibet virtutis moralis : temperantia enim hoc intendit ne propter concupiscentias homo divertat a ratione; et similiter fortitudo ne a recto judicio rationis divertat

---

[1] Sur « le juste milieu » raisonnable, propre à la vertu morale, voir 1-2, Qu. 44, art. 1, 2, 3, 4 — La vertu morale qui règle une passion doit essentiellement constituer un juste milieu entre l'excès et le défaut de cette passion. C'est ainsi que la vertu de force est essentiellement un juste milieu rationnel entre la lâcheté et la témérité; juste milieu d'ailleurs qui, par sa rationalité, s'élève comme un point culminant, un sommet, au-dessus des formes irrationnelles de l'agir humain. Le juste milieu vertueux, n'est pas un juste milieu de médiocrité, mais de perfection et d'excellence morale.

[2] In ms. *præstituat.*

ment est la fonction même de la vertu de prudence. La vertu morale peut bien viser de façon générale le juste milieu raisonnable; mais il revient à la clairvoyance de la prudence de désigner ce qui convient à la fin vertueuse, de dicter l'action qui réalise pratiquement le juste milieu raisonnable. [II]

SOLUTIONS : 1. La conclusion qu'on vient de lire répond efficacement à la première difficulté.

2 et 3. Il est bien vrai que la vertu morale tend au juste milieu raisonnable. Elle y tend par elle-même parce qu'elle est une vertu. Ce n'est pas la prudence qui est la cause de cette inclination volontaire et vertueuse. Mais, une telle inclination à la vertu ne va encore qu'à un juste milieu général et imprécis : par exemple, équilibrer raisonnablement ses convoitises d'ordre sensible. Or, il y a bien des manières de réaliser cet équilibre dans sa conduite pratique, selon les

---

propter timorem vel audaciam. Et hic finis præstitutus est homini secundum naturalem rationem : naturalis enim est quod ratio dictat unicuique ut secundum rationem operetur. Sed qualiter et per quæ homo in operando [1] attingat medium rationis pertinet ad dispositionem prudentiæ. Licet enim attingere medium sit finis virtutis moralis, tamen per rectam dispositionem earum quæ sunt ad finem medium invenitur.

Et per hoc patet responsio AD PRIMUM.

AD SECUNDUM dicendum quod agens naturale facit ut forma sit in materia, non tamen facit ut formæ conveniant ea quæ per se ei insunt; ita etiam prudentia medium constituit in passionibus et operationibus, non tamen facit quod medium quærere conveniat virtuti.

AD TERTIUM dicendum quod virtus moralis per modum naturæ intendit pervenire ad medium. Sed

---

[1] In ms. : *comparando.*

circonstances dans lesquelles se présentent les passions. Il appartient, en propre, à la prudence de trouver la bonne manière dans le cas de chaque action; il lui revient de dicter le juste milieu vertueux, concret et précis. [12]

ARTICLE 8.

L'acte principal de la prudence est-il d'intimer l'action? [1]

DIFFICULTÉS : 1. S. Augustin dit que la prudence consiste à se tenir en garde vis-à-vis des embûches qui menacent l'action. Il ne met donc point, dans l'intimation ou précepte, l'acte principal de la prudence.

---

quia medium non eodem modo invenitur in omnibus, ideo inclinatio naturæ, quæ semper eodem modo operatur, ad hoc non sufficit, sed requiritur ratio prudentiæ.

ARTICULUS VIII.

Utrum præcipere sit principalis actus prudentiæ.

[1-2, q. 57, art. 6; 3 Sent. Dist. 33, Q. 2, art. 3; De Virtut. Q. 1, art. 12, ad 26; ad Rom. cap. 8; 6 Ethic., lect. 9.]

AD OCTAVUM sic proceditur. Videtur quod præcipere non sit principalis actus prudentiæ. Præcipere enim pertinet ad bona quæ sunt fienda. Sed August., 14 de Trinit. [cap. 9.], ponit actum prudentiæ « præcavere insidias ». Ergo præcipere non est principalis actus prudentiæ.

---

[1] Cette question suppose établies la nécessité et la nature de l'acte rationnel de précepte (imperium) parmi tous les actes d'intelligence et de volonté qui intègrent au complet l'acte humain, c'est-à-dire l'acte pleinement volontaire (Cf. 1-2 Qu. 17. Art. 1) — Ici, dans cet article, sont désignés les trois actes de l'intelligence : le conseil, le jugement et le précepte. — Voir, à l'Appendice I, [2], le tableau complet de ces actes de l'intelligence et de la volonté.

2. De son côté, le Philosophe insiste sur l'office de bonne conseillère que doit remplir la prudence. Or, le conseil est distinct du précepte.

3. Faire précepte ou commander c'est mouvoir et entraîner à l'action. C'est là un rôle qui semble appartenir davantage à la volonté qu'à la raison : le précepte est un acte de la raison. Ce n'est donc pas lui qui est principal dans la prudence.

CEPENDANT, le Philosophe dit que la prudence intime l'action pratique.

CONCLUSION : La prudence, c'est, nous le savons, la raison droite dirigeant l'action. L'acte principal de la prudence sera donc, parmi les actes de la raison qui s'emploient à faire raisonnablement agir, celui qui concourt à ce but. Trois actes sont à examiner ici : le premier est le conseil qui explore les divers moyens propres au but. Le second est le jugement qui prononce lequel des moyens inventoriés est le meilleur, et qui en prononce de façon quasi spéculative sans

---

2. PRÆTEREA, Philos. dicit in 6. Ethic. [cap. 5.], « quod prudentis est bene consiliari ». Sed alius actus videtur esse consiliari et præcipere, ut ex supra dictis patet [art. 6 et 7 huj. q. et 1-2, q. 14 et 17.]. Ergo prudentiæ principalis actus non est præcipere.

3. PRÆTEREA, præcipere vel imperare videtur pertinere ad voluntatem, cujus objectum est finis et quæ movet alias potentias animæ. Sed prudentia non est in voluntate sed in ratione. Ergo prudentiæ actus non est præcipere.

SED CONTRA est quod Philos. dicit in 6. Ethic. [cap. 10.] quod « prudentia est præceptiva ».

RESPONDEO dicendum quod prudentia est recta ratio agibilium, ut supra dictum est [art. 2. huj. q.]. Unde oportet quod ille sit præcipuus actus prudentiæ qui est præcipuus actus rationis agibilium. Cujus quidem sunt tres actus. Quorum primus est consiliari :

encore regarder à la réalisation elle-même. [13] Mais la raison pratique, parce qu'elle est la raison pratique et vise les réalisations, doit aller au delà de ce jugement. Elle s'affirme par un troisième acte : l'intimation, qui applique, dans la réalisation même, le résultat du conseil et du jugement. Cet acte, qui concerne l'action à effectuer, est celui qui rentre le plus dans la finalité de la raison pratique, destinée à l'action. Par le fait même, il est son acte principal et, en même temps, l'acte principal de la prudence. La preuve en est — et nous savons que l'art est distinct de la prudence — que l'artisan, le professionnel, demeure tel du moment qu'il possède parfaitement la technique de son métier sans qu'il soit obligé de passer à l'exécution. C'est pourquoi le technicien qui exécute son œuvre de travers en le faisant exprès, est réputé meilleur que celui qui exécute n'importe quoi en se piquant d'un savoir-faire qu'il ne possède pas. Mais, du prudent, il en est à l'inverse. Ne saurait être réputé prudent celui qui défaille dans l'acte principal de la

---

quod pertinet ad inventionem, nam consiliari est quærere, ut supra habitum est [1-2, q. 14, art. 1.]. Secundus actus est judicare de inventis; et hic fit a speculativa ratione. Sed practica ratio, quæ ordinatur ad opus, procedit ulterius, et est tertius actus ejus præcipere : qui quidem actus consistit in applicatione consiliatorum et judicatorum ad operandum. Et quia iste actus est propinquior fini rationis practicæ, inde est quod iste est principalis actus rationis practicæ, et per consequens prudentiæ. Et hujus signum est quod enim perfectio artis consistit in judicando, non autem in præcipiendo. Ideo reputatur melior artifex qui volens peccat in arte, quasi habens rectum judicium, quam qui peccat nolens, quod videtur esse ex defectu judicii. Sed in prudentia est e converso, ut dicitur in 6. Eth. [cap. 5.] : imprudentior enim est qui volens

prudence, c'est-à-dire dans l'intimation. Celui qui ne se commande pas à lui-même d'agir, alors qu'il voit ce qu'il devrait faire, manque beaucoup plus de prudence que celui qui commet matériellement un acte répréhensible, sans l'avoir jugé tel, sans vouloir commettre un péché.

SOLUTIONS : 1. La prudence est en éveil du bien à faire et du mal à éviter; elle doit donc se précautionner contre les embûches; mais ce n'est pas là son acte principal. S. Augustin y insiste parce que ce précautionnement n'aura plus de raison d'être au ciel.

2. Certainement, le conseil est obligatoire pour inventorier toutes les chances de réussite d'une bonne action; mais, encore, une action n'est-elle vraiment action qu'autant qu'elle est exécutée; et c'est l'intimation prudentielle qui commande cette réalisation effective.

3. Il appartient à la volonté de mouvoir; mais, dans l'intimation qui meut et commande, doit s'affirmer une ordonnance clairvoyante qui dépend de la raison.

---

peccat, quasi deficiens in principali actu prudentiæ, qui est præcipere, quam qui peccat nolens.

AD PRIMUM ergo dicendum quod actus præcipiendi se extendit et ad bona prosequenda et ad mala cavenda. Et tamen « præcavere insidias » non attribuit August. prudentiæ quasi principalem actum ipsius : sed quia iste actus prudentiæ non manet in patria.

AD SECUNDUM dicendum quod bonitas consilii requiritur ut ea quæ sunt bene inventa applicentur ad opus. Et ideo præcipere pertinet ad prudentiam, quæ est bene consiliativa.

AD TERTIUM dicendum quod movere absolute pertinet ad voluntatem. Sed præcipere importat motionem cum quadam ordinatione. Et ideo est actus rationis, ut supra dictum est [in corp. et 1-2, q. 17, art. 1.].

ARTICLE 9.

La sollicitude appartient-elle à la prudence ?

DIFFICULTÉS : 1. La sollicitude ne semble pas convenir à la raison, car elle est plutôt un état affectif, une inquiétude, une certaine tristesse. Or, la prudence est dans la raison. La sollicitude n'appartient donc pas à la prudence.

2. On est en sollicitude, en inquiétude, dans la mesure où l'on manque de certitude. Mais la prudence, vertu de la raison, doit connaître la certitude.

3. Le magnanime vertueux ne peut manquer de posséder la prudence; car la vertu ne peut s'opposer à la vertu. Et pourtant, Aristote nous

---

ARTICULUS IX.

Utrum solicitudo pertineat ad prudentiam.

[Infr. q. 54, art. 2.].

AD NONUM sic proceditur. Videtur quod solicitudo non pertineat ad prudentiam. Solicitudo enim inquietudinem quamdam importat : dicit enim Isid., in lib. Etym. [lib. 10, ad litt. S.], quod « solicitus dicitur qui est inquietus ». Sed, motio maxime pertinet ad vim appetitivam. Ergo et solicitudo. Sed prudentia non est in vi appetitiva sed in ratione, ut supra habitum est [art. 1. huj. q.]. Ergo solicitudo non pertinet ad prudentiam.

2. PRÆTEREA, solicitudini videtur opponi certitudo veritatis : unde dicitur 1. Reg 9 [v. 20], quod Samuel dixit ad Saul : « De asinis quas nudiustertius perdidisti ne solicitus sis : quia inventi sunt ». Sed certitudo veritatis pertinet ad prudentiam, cum sit virtus intellectualis. Ergo solicitudo opponitur prudentiæ, magis quam ad eam pertineat.

3. PRÆTEREA, Phil. dicit, in 4. Eth. [cap. 3.], quod « ad magnanimum pertinet pigrum esse, et otiosum ». Pigritiæ autem opponitur solicitudo. Cum ergo pruden-

dit du magnanime qu'il est sans grande sollicitude ni inquiétude, plutôt confiant, tranquille et impavide.

CEPENDANT, S. Pierre nous recommande « d'être prudents et de veiller dans les oraisons ». Mais la vigilance, qui nous est recommandée comme une manière de prudence, est la même chose que la sollicitude. Celle-ci entre donc dans l'économie de la prudence.

CONCLUSION : D'après S. Isidore, le mot « sollicitude » signifierait la rapide ingéniosité que l'on déploie pour agir. Et cela convient bien à la prudence dont l'acte principal aboutit à la mise en exécution de l'action décidée par le conseil et le jugement. Aussi, le Philosophe dit-il que, s'il faut prendre son temps pour instituer un conseil et bien juger, il importe, en revanche, une fois la décision prise, d'agir avec célérité. Cette ingénieuse promptitude convient donc proprement au prudent, lequel, écrit S. Augustin, doit se tenir

---

tia non opponatur magnanimitati, quia « bonum non est bono contrarium », ut dicitur in Prædic. [cap. 8.]; ergo videtur quod solicitudo non pertineat ad prudentiam.

SED CONTRA est quod dicitur 1. Pet. 4 [v. 7] : « Estote prudentes, et vigilate in orationibus ». Sed vigilantia est idem solicitudini. Ergo solicitudo pertinet ad prudentiam.

RESPONDEO dicendum quod, sicut dicit Isid., in lib. Etym. [lib. 10, ad lit. S.] : « solicitus dicitur, quasi solers citus », inquantum scilicet aliquis ex quadam solertia animi velox est ad prosequendum ea quæ sunt agenda. Hoc autem pertinet ad prudentiam, cujus præcipuus actus est circa agenda præcipere de præconsiliatis et judicatis. Unde Phil. dicit, in 6. Eth. [cap. 9], quod « oportet operari quidem velociter consiliata, consiliari autem tarde ». Et inde est quod solicitudo proprie ad prudentiam pertinet. Et propter hoc Aug.

sur ses gardes et veiller diligemment; car, s'il tardait trop avant d'agir, il risquerait de se laisser surprendre par les fallacieuses persuasions qui arrêteraient sa bonne volonté [1].

SOLUTIONS : 1. La sollicitude suppose un certain émoi; mais précisément, cet état affectif provoque, dans l'esprit, l'ingéniosité à décider et à promouvoir l'action.

2. La prudence possède la certitude qu'elle peut avoir, et cette certitude ne saurait être absolue; car les actions humaines qu'elle dirige, sont particulières et se présentent avec bien des contingences. Une sollicitude attentive, un peu inquiète, est toujours de mise chez le prudent.

3. Le magnanime, s'il paraît lent et tranquille, ne manque pas de prudence ni de sollicitude; mais il est en sollicitude à propos de ce qui en vaut la peine et non pas à propos de choses insi-

---

dicit, lib. de Mor. Eccl. [cap. 24.], quod « prudentiæ sunt excubiæ atque diligentissima vigilantia ne, subrepente paulatim mala suasione, fallimur ».

AD PRIMUM ergo dicendum quod motus pertinet quidem ad vim appetitivam sicut ad principium movens : tamen secundum directionem et præceptum rationis, in quo consistit ratio solicitudinis.

AD SECUNDUM dicendum quod, secundum Phil. in I libro Ethic. [cap. 3.] : « Certitudo non est similiter quærenda in omnibus sed in unaquaque materia secundum proprium modum ». Quia vero materiæ prudentiæ sunt singularia contingentia, circa quæ sunt operationes humanæ, non potest certitudo prudentiæ tanta esse quod omnino solicitudo tollatur.

AD TERTIUM dicendum quod magnanimus dicitur esse piger et otiosus, non quia de nullo sit solicitus,

---

[1] On verra plus loin que la sollicitude s'oppose à la négligence (Qu. 54). La sollicitude est l'empressement à accomplir l'action morale : elle est donc en situation à l'instant du précepte qui dicte les réalisations. Etre négligent, c'est ne point passer aux réalisations morales parce que le cœur est pris par d'autres attraits.

gnifiantes. Il est confiant dans la mesure qui convient. Sa sollicitude n'est point superflue ni excessive; elle est ce qu'elle doit être, c'est-à-dire vertueuse. La sollicitude excessive est le fait du timoré qui se défie de tout et, dans sa crainte déréglée, revient sur sa décision et reprend continuellement l'enquête de son conseil.

ARTICLE 10.

La prudence s'étend-elle au gouvernement des autres?

DIFFICULTÉS : 1. D'Après Aristote, la vertu qui ordonne les vertus morales au bien commun est la justice, vertu différente de la prudence, dont il faut par conséquent restreindre le rôle à ordonner les actes de la moralité individuelle.

2. Fréquemment, ceux qui veillent à la prospérité du bien commun négligent leurs propres inté-

---

sed quia non est superflue solicitus de multis, sed confidit in his de quibus confidendum est, et circa illa non superflue solicitatur. Superfluitas enim timoris et diffidentiæ facit superfluitatem solicitudinis : quia timor facit consiliativos, ut supra dictum est [1-2, q. 44, art. 2], cum de passione timoris ageretur.

ARTICULUS X.

Utrum prudentia se extendat ad regimen multitudinis.

[Pars 1, q. 22, art. 1; 6. Ethic., lect. 7]

AD DECIMUM sic proceditur. Videtur quod prudentia non se extendat ad regimen multitudinis, sed solum ad regimen sui ipsius. Dicit enim Phil. in 5. Ethic. [cap. 1] quod virtus relata ad bonum commune est justitia. Sed prudentia differt a justitia. Ergo prudentia non refertur ad bonum commune.

2. PRÆTEREA, ille videtur esse prudens qui sibi ipsi bonum quærit et operatur. Sed frequenter illi qui

rêts. Ils manquent ainsi de prudence. N'est-ce pas un indice que la prudence doit se borner à diriger la conduite individuelle?

3. Les vertus morales de tempérance et de force ne s'étendent pas au delà du champ moral individuel. Pourquoi n'en serait-il pas ainsi de la vertu morale de prudence?

CEPENDANT, Notre-Seigneur a dit : « Quel est donc le serviteur fidèle et prudent que son maître a établi sur les gens de sa maison? » La prudence ne dirige donc pas seulement la conduite individuelle.

CONCLUSION : Certains, nous dit le Philosophe, ont avancé que la prudence est une vertu strictement individuelle n'ayant d'autre objectif que le bien moral propre de celui qui la possède; elle ne saurait donc être employée à promouvoir le bien commun, chaque homme n'ayant affaire qu'à son bien personnel. Mais, tout d'abord, cette opinion est contraire à la charité « qui ne cherche pas

---

quærunt bona communia negligunt sua. Ergo non sunt prudentes.

3. PRÆTEREA, prudentia dividitur contra temperantiam et fortitudinem. Sed temperantia et fortitudo videntur dici solum per comparationem ad bonum proprium. Ergo etiam prudentia.

SED CONTRA est quod Dominus dicit, Matth. 24. [v. 45] : « Quis putas est fidelis servus et prudens, quem constituit dominus super familiam suam? »

RESPONDEO dicendum quod, sicut Phil. dicit in 6. Ethic. [cap. 8], quidam posuerunt quod prudentia non se extendit ad bonum commune, sed solum ad bonum proprium. Et hoc ideo quia existimabant quod non oportet hominem quærere nisi bonum proprium. Sed hæc æstimatio repugnat charitati, « quæ non quærit quæ sua sunt, » ut dicitur I ad Cor. 13. [v. 5]. Unde et Apost. de seipso dicit I ad Cor. 10 [v. 33] : « Non quærens quod mihi utile sit, sed quod multis, ut salvi fiant ».

son intérêt propre. » L'Apôtre, parlant de lui-même, écrit « qu'il ne cherche pas ce qui lui est utile, mais ce qui est utile à beaucoup, c'est-à-dire leur salut. » De plus, cette opinion répugne à la raison réfléchie, laquelle estime que le bien commun a tout de même plus d'importance que le bien d'un seul. Si donc il convient à la prudence d'instituer conseil, jugement et précepte à l'endroit de tout ce qui est bien, de toute fin obligatoire, il est clair que la prudence a sa raison d'être non seulement à l'endroit du bien moral individuel mais encore à l'endroit du bien commun [1].

SOLUTIONS : 1. Toute vertu, en tant qu'elle ordonne ses actes au bien commun, se nomme justice légale [2], de même que la prudence qui s'emploie au service du bien commun est appelée prudence politique. Et la prudence politique est à la justice légale ce que la prudence individuelle est à la vertu morale individuelle.

Repugnat etiam rationi rectæ, quæ hoc judicat quod bonum commune sit melius quam bonum unius. Quia igitur ad prudentiam pertinet recte consiliari, judicare et præcipere de his per quæ pervenitur ad debitum finem, manifestum est, quod prudentia non solum se habet ad bonum privatum unius hominis, sed etiam ad bonum commune multitudinis.

AD PRIMUM ergo dicendum quod Philos. ibi loquitur de virtute morali. Sicut autem omnis virtus moralis relata ad bonum commune dicitur legalis justitia : ita prudentia relata ad bonum commune vocatur politica : ut sic se habet politica ad justitiam legalem, sic se habet prudentia simpliciter dicta ad virtutem moralem.

---

[1] Le bien commun, ici, ce n'est pas le bien général de l'humanité. Le bien commun varie selon les différents groupements qui entourent l'homme ; celui-ci a une famille, une cité, une patrie ; il fait partie de divers groupes collectifs. Chaque groupe a une directive morale d'ensemble vis-à-vis de laquelle chaque membre doit être rectifié moralement.

[2] On pourrait encore la nommer : justice sociale.

2. Celui qui s'emploie au bien commun a ces deux excellentes raisons de travailler à son propre bien : Tout d'abord, le bien propre ne peut être assuré au complet sans qu'en même temps ne soit assuré le bien commun de la famille, de la cité, de la patrie auxquels appartient l'individu et dont il est tributaire. Valerius Maxime disait des anciens Romain « qu'ils préféraient être pauvres dans un empire riche que d'être riches dans un empire pauvre ». Au surplus, l'homme, parce qu'il est partie constitutive de la famille et de la cité, apprendra nécessairement, s'il prend souci du bien commun, à avoir souci de sa propre moralité, afin que celle-ci concoure à la prospérité commune. C'est d'après les exigences du tout que doivent se disposer les parties. « Il est malséant pour une partie, dit S. Augustin, de ne pas s'insérer harmonieusement dans son tout. »

3. La tempérance et la force ne sont point encloses dans le seul cadre de la moralité indivi-

---

Ad secundum dicendum quod ille qui quærit bonum commune multitudinis ex consequenti etiam quærit bonum suum, propter duo. Primo quidem quia bonum proprium non potest esse sine bono communi vel familiæ, vel civitatis aut regni. Unde et Maximus Valerius [Fact. et Dict. Mem., lib. 4, cap. 6] dicit de antiquis Romanis quod « malebant esse pauperes in divite imperio quam divites in paupere imperio ». Secundo quia, cum homo sit pars domus et civitatis, oportet quod homo consideret quid sit sibi bonum ex hoc quod est prudens circa bonum multitudinis : bona enim dispositio partium accipitur secundum habitudinem ad totum : quia, ut August. dicit in lib. Confess. [cap. 3.] : « Turpis est omnis pars suo toti non conveniens, vel congruens ».

Ad tertium dicendum quod etiam temperantia et fortitudo possunt referri ad bonum commune; unde de actibus earum dantur præcepta legis, ut dicitur in

duelle; leurs actes peuvent s'ordonner au bien commun et, parmi ces actes, il en est, dit Aristote, qui doivent s'y ordonner, de par la loi. Dès lors, a fortiori, la prudence et la justice, qui sont des perfections de la partie rationnelle capable d'apprécier les valeurs de bien universel, peuvent-elles être employées à servir le bien commun.

ARTICLE 11.

La prudence individuelle est-elle la même vertu que la prudence qui s'étend au bien commun?

DIFFICULTÉS : 1. Aristote nous dit que la politique et la prudence sont une même vertu. Il faut donc identifier la prudence individuelle et la prudence politique.

2. Aristote dit encore que c'est une même vertu qui est celle de l'homme bon et du bon chef. Or, la prudence politique est surtout dans le chef qui préside au bien commun. Mais la

---

5. Ethic. [cap. 1.]. Magis tamen prudentia et justitia, quæ pertinent ad partem rationalem, ad quam directe pertinent communia, sicut ad partem sensitivam pertinent singularia.

ARTICULUS XI.

Utrum prudentia, quæ est respectu boni proprii, sit eadem specie cum ea, quæ se extendit ad bonum commune.

[6 Ethic., lect. 7]

AD UNDECIMUM sic proceditur. Videtur quod prudentia quæ est respectu boni proprii sit eadem specie cum ea quæ se extendit ad bonum commune. Dicit enim Philos., in 6. Ethic. [cap. 8.], quod « politica et prudentia idem habitus est, esse autem non idem ipsis ».

2. PRÆTEREA, Philosoph. dicit, in 3. Politic. [cap. 2.], quod « eadem est virtus boni viri et boni principis ». Sed politica maxime est in principe, in quo est sicut

prudence est la vertu de l'homme bon. Elle ne se distingue donc pas de la prudence politique.

3. Le bien individuel, le bien familial, le bien social sont ordonnés les uns aux autres. N'est-ce pas là une raison suffisante d'unifier en une seule vertu, les prudences qui y pourvoient?

CEPENDANT, différentes sont les sciences de l'intérêt social, de l'intérêt familial et de l'intérêt privé, par exemple l'économie sociale ou politique n'a pas les mêmes règles, ni les mêmes applications que l'économie familiale ou domestique. Il y a lieu, pour les mêmes motifs, de distinguer plusieurs espèces de prudences.

CONCLUSION : Les habitudes, nous le savons, se distinguent entre elles d'après la distinction formelle de leurs objets. Quand il s'agit d'habitudes ordonnées à des fins, c'est du côté de ces fins qu'il

---

architectonica[1]. Cum ergo prudentia sit virtus boni viri, videtur quod sit idem habitus prudentia et politica.

3. PRÆTEREA, ea quorum unum ordinatur ad aliud non diversificant speciem aut substantiam habitus. Sed bonum proprium, quod pertinet ad prudentiam simpliciter dictam, ordinatur ad bonum commune, quod pertinet ad politicam. Ergo politica et prudentia neque differunt specie, neque secundum habitus substantiam.

SED CONTRA est quod diversæ scientiæ sunt politica, quæ ordinatur ad bonum commune civitatis; et œconomica[2], quæ est de his quæ pertinent ad bonum commune domus vel familiæ; et monastica, quæ est in his quæ pertinent ad bonum unius personæ. Ergo pari ratione et prudentiæ sunt species diversæ secundum hanc diversitatem materiæ.

RESPONDEO dicendum quod, sicut supra dictum est [art. 5. huj. q. et 1-2. q. 54, art. 2, ad 1.], species

---

[1] In ms. *architectorica.*
[2] In ms. semper scribitur *Yconomica.*

faut chercher les raisons formelles de distinguer entre elles ces habitudes, à telle enseigne que celles-ci seront distinctes quand elles viseront respectivement des fins différentes. Or, le bien individuel, le bien familial, le bien social représentent des fins différentes qui, par conséquent, exigeront autant de vertus de prudences différentes. Ainsi, nous aurons : la prudence (sans autre qualificatif) ordonnée au bien personnel, la prudence économique [ou domestique] ordonnée au bien familial, et enfin la prudence politique [ou sociale] ordonnée au bien commun de la cité ou de la nation.

SOLUTIONS : 1. Aristote identifie la prudence ordonnée au bien commun avec la prudence politique. Celle-ci garde le nom de prudence parce qu'elle reste vraiment un discernement droit de

---

habituum diversificantur secundum diversitatem objecti quæ attenditur penes rationem formalem ipsius. Ratio autem formalis omnium quæ sunt ad finem attenditur ex parte finis, sicut ex supra dictis patet [1-2, in prolog. et q. 102, art. 1.]. Et ideo necesse est quod ex relatione ad diversos fines diversificetur species habitus. Diversi autem fines sunt bonum proprium unius, et bonum familiæ, et bonum civitatis, et regni. Unde necesse est quod etiam prudentiæ specie differant secundum differentiam horum finium : ut scilicet una sit prudentia simpliciter dicta, quæ ordinatur ad bonum proprium; alia est æconomica, quæ ordinatur ad bonum commune domus, vel familiæ; et tertia politica, quæ ordinatur ad bonum commune civitatis vel regni.

AD PRIMUM ergo dicendum quod Philos. non intendit dicere quod politica sit idem secundum substantiam habitus cuilibet prudentiæ; sed prudentiæ, quæ ordinatur ad bonum commune. Quæ quidem dicitur prudentia secundum communem rationem prudentiæ, prout scilicet est quædam ratio agibilium :

l'action; elle est dite politique en raison de sa finalité : le bien commun.

2. Aristote dit que l'homme bon, c'est-à-dire vertueux, est apte à bien commander et à bien obéir; et c'est pourquoi, la vertu de l'honnête homme renferme la vertu du chef. Mais cela n'empêche pas la distinction spécifique de la vertu du chef et du sujet; de même que la prudence familiale n'est pas la même chez le père et chez la mère, comme en témoigne Aristote.

3. La subordination des fins différentes n'empêche pas la distinction nécessaire des habitudes qui les visent; l'art militaire et l'art de l'administration civile sont bien ordonnés l'un à l'autre, et pourtant ils supposent une éducation professionnelle et un savoir-faire différents. De même, la subordination nécessaire des diverses prudences n'empêche pas leur distinction; mais, naturellement, la vertu qui est ordonnée à la fin universelle commandera celles ordonnées à des fins plus restreintes.

---

dicitur autem politica secundum ordinem ad bonum commune.

Ad secundum dicendum quod, sicut Philos. ibid. dicit : « Ad bonum virum pertinet posse bene principari et bene subjici ». Et ideo in virtute boni viri includitur etiam virtus boni principis. Sed virtus principis et subditi differt specie, sicut etiam virtus viri, et mulieris, ut ibidem dicitur.

Ad tertium dicendum quod etiam diversi fines quorum unus ordinatur ad alium diversificant speciem habitus : sicut equestris et militaris et civilis differunt specie, licet finis unius ordinetur ad finem alterius. Et similiter, licet bonum unius ordinetur ad bonum multitudinis, tamen hoc non impedit quin talis diversitas faciat habitus differre specie. Sed ex hoc sequitur quod habitus qui ordinatur ad finem ultimum sit principalior, et imperet aliis habitibus.

ARTICLE 12.

La prudence politique est-elle dans les subordonnés, ou seulement dans les chefs?

DIFFICULTÉS : 1. Aristote paraît penser que, seul, le chef possède la prudence, alors que les autres vertus morales conviennent aux subordonnés autant qu'au chef.

2, 3. Le serviteur, dit-il encore, n'a pas à discuter ni à instituer réflexion et conseil. Au surplus, il est clair qu'il ne doit pas commander, parce qu'alors, il usurperait la fonction qui ne revient qu'au chef.

CEPENDANT, à n'en pas douter, le Philosophe

ARTICULUS XII.

Utrum prudentia sit in subditis, an solum in principibus.

[Infr. q. 50, art. 2; 6. Ethic. lect. 7.]

AD DUODECIMUM sic proceditur. Videtur quod prudentia non sit in subditis, sed solum in principibus. Dicit enim Philos. in 3. Politic. [cap. 2.] quod « prudentia sola est proprie virtus principi : aliæ autem virtutes sunt communes subditorum et principum. Subditi autem non est virtus prudentia, sed opinio vera ».

2. PRÆTEREA, in 1. Politic. [cap. 5] dicitur quod « servus omnino non habet quid consiliativum ». Sed prudentia facit bene consiliativos; ut dicitur in 6. Ethic. [cap. 5.]. Ergo prudentia non competit servis, seu subditis.

3. PRÆTEREA, prudentia est præceptiva, ut supra dictum est [art. 8. huj. q.]. Sed præcipere non pertinet ad servos, sed solum ad principes. Ergo prudentia non est in subditis, sed solum in principibus.

SED CONTRA est quod Philos. dicit, in 6 Ethic.

affirme qu'il y a deux espèces de prudences politiques : l'une institue les lois et, à ce titre, n'appartient qu'aux chefs [on pourrait l'appeler prudence du gouvernement]. L'autre, qui garde proprement le nom de politique, concerne l'observation pratique des lois ; il est clair qu'elle convient aux subordonnés.

CONCLUSION : La prudence est dans la raison à laquelle il revient de diriger et de gouverner ; c'est pourquoi pour autant que quelqu'un participe au gouvernement et à la direction, pour autant il lui faut la sagesse de la raison et le discernement de la prudence. D'autre part, il est clair que le subordonné et le serviteur, en tant que tels, n'ont pas à diriger ni à gouverner mais plutôt à être dirigés et gouvernés ; c'est pourquoi la prudence politique n'est point la vertu du subordonné ni du serviteur en tant que tels. Mais, l'homme est raisonnable ; il doit utiliser sa raison dans son obéissance même, agir en approuvant avec sa raison la sagesse du commandement. Pour

---

[cap. 8.], quod prudentiæ politicæ sunt duæ species : una, quæ est legum positiva, quæ pertinet ad principales : alia, quæ retinet commune nomen politicæ, quæ est circa singularia. Hujusmodi autem singularia peragere pertinet etiam ad subditos. Ergo prudentia non solum est principum, sed etiam subditorum.

RESPONDEO dicendum quod prudentia in ratione est. Regere autem et gubernare proprie rationis est. Et ideo unusquisque inquantum participat de regimine et gubernatione, intantum convenit sibi habere rationem prudentiæ. Manifestum est autem quod subditi inquantum est subditus, et servi inquantum est servus, non est regere et gubernare, sed magis regi et gubernari. Et ideo prudentia non est virtus servi inquantum est servus, nec subditi inquantum est subditus. Sed quia quilibet homo, inquantum est rationalis, participat

cela, il lui faut la prudence politique. Celle-ci, manifestement, se trouve, en premier, dans le chef qui est comme l'architecte qui découvre le plan et l'impose; elle est, par dérivation, dans le subordonné qui est comme le maître ouvrier qui s'assimile ce plan et l'exécute.

SOLUTIONS : 1. La prudence politique serait sans raison chez le subordonné dans l'hypothèse où il ne devrait pas employer son intelligence à obéir; mais les actions du subordonné doivent servir le bien commun et il doit les accomplir dans cette visée clairvoyante.

2 et 3. A prendre juste la signification du mot, le serviteur n'a qu'à exécuter; mais le serviteur, qui est homme intelligent, est tenu d'employer sa raison à bien exécuter les ordres qui lui sont donnés par celui qui veille au bien commun. Sans doute, il n'a pas à commander aux autres; mais il doit s'obliger lui-même, avec discernement, à se dévouer au bien commun.

---

aliquid de regimine secundum arbitrium rationis, intantum convenit ei prudentiam habere. Unde manifestum est quod prudentia quidem in principe est « ad modum artis architectonicæ », ut dicitur in 6. Ethic. [cap. 8.] : in subditis autem « ad modum artis manu operantis ».

AD PRIMUM ergo dicendum quod verbum Philos. est intelligendum per se loquendo : quia scilicet virtus prudentiæ non est virtus subditi inquantum hujusmodi.

AD SECUNDUM dicendum quod servus non habet consiliativum inquantum est servus : sic enim est instrumentum domini. Est tamen consiliativus inquantum est animal rationale.

AD TERTIUM dicendum quod per prudentiam homo non solum præcipit aliis, sed etiam sibi ipsi : prout scilicet ratio dicitur præcipere inferioribus viribus.

ARTICLE 13.

La prudence peut-elle exister chez les pécheurs?

DIFFICULTÉS : 1. « Les enfants de ce siècle, dit Notre-Seigneur, sont plus prudents que les enfants de la lumière ». Mais les pécheurs ne représentent-ils pas « les enfants de ce siècle »?

2. La foi est une vertu plus noble que la prudence. Et pourtant la foi peut exister chez les pécheurs. Donc, pareillement, la prudence.

3. Le prudent est un homme de judicieux conseil. Or beaucoup de pécheurs n'en sont-ils pas doués?

CEPENDANT, le philosophe dit qu'il est impossible d'être un prudent sans être, en même temps, un honnête homme. Or, aucun pécheur, comme tel, n'est un honnête homme.

CONCLUSION : Ce mot de prudence peut être entendu de trois manières :

ARTICULUS XIII.

Utrum prudentia possit esse in peccatoribus.

[Infr. q. 50, art. 3, ad 2; q. 51, art. 1, ad 3; De Virt. qu. 5, art. 2, ad 3.; 6. Ethic., lect. 10.]

AD DECIMUMTERTIUM sic proceditur. Videtur quod prudentia possit esse in peccatoribus. Dicit enim Dominus, Luc. 16. : « Filii hujus sæculi prudentiores filiis[1] lucis in generatione sua sunt ». Sed filii hujus sæculi sunt peccatores. Ergo in peccatoribus potest esse prudentia.

2. PRÆTEREA, fides est nobilior virtus quam prudentia. Sed fides potest esse in peccatoribus. Ergo et prudentia.

3. PRÆTEREA, « prudentis hoc opus maxime dicimus bene consiliari », ut dicitur in 6. Ethic. [cap. 7]. Sed multi peccatores sunt boni consilii. Ergo multi peccatores habent prudentiam.

SED CONTRA est quod Philos. dicit in 6. Ethicor.

---

[1] In ms. *filii.*

Il existe une prudence apparente qui est la falsification de la prudence vertueuse. Le prudent vertueux est celui qui dispose et ordonne toutes ses actions en vue du bien. Celui-là donc qui est habile à commettre le mal, fait preuve d'une prudence falsifiée, puisqu'il vise une fin mauvaise, bonne seulement en apparence, tel l'habile voleur. Ainsi, nous arrive-t-il d'appeler « prudent » le voleur qui sait accomplir ses larcins avec dextérité. Il en est de même de la « prudence de la chair » dont l'Apôtre nous dit qu'elle « aboutit à la mort » et qui ne vise, en dernier ressort, que les jouissances de la chair.

Il y a une autre prudence qui, pour une fin valable, est experte à discerner les meilleures chances de réussite. C'est une prudence véritable mais qui reste imparfaite pour l'une ou l'autre de ces deux raisons : Ou bien la fin valable dont il s'agit n'est pas la fin complète et dernière qui

---

[cap. 12.] : « Impossibile prudentem esse non existentem bonum ». Sed nullus peccator est bonus. Ergo nullus peccator est prudens.

RESPONDEO dicendum quod prudentia tripliciter dicitur. Est enim quædam prudentia falsa, vel per similitudinem dicta. Cum enim prudens sit qui bene disponit ea quæ sunt agenda propter aliquem bonum finem, ille qui propter malum finem aliqua disponit congruentia illi fini habet falsam prudentiam, inquantum illud quod accipit pro fine non est vere bonum, sed secundum similitudinem : sicut dicitur aliquis bonus latro. Hoc enim modo potest secundum similitudinem dici prudens latro qui convenientes vias adinvenit ad latrocinandum. Et hujusmodi est prudentia de qua Apostolus dicit ad Roman. 8. [v. 6.] « Prudentia carnis mors est », quæ scilicet finem ultimum constituit in delectatione carnis.

SECUNDA autem prudentia est quidem vera, quia invenit vias accommodatas ad finem vere bonum; sed

commande et embrasse toutes les actions de la vie humaine, mais seulement une affaire particulière, un intérêt restreint, par exemple une entreprise commerciale ou une navigation : y réussir c'est s'affirmer prudent dans le négoce ou dans la navigation. Ou bien, la fin valable envisagée étant vraiment la fin complète et dernière de toutes les actions de la vie, l'esprit envisage et juge ce qu'il faudrait faire pour y aboutir, mais ne va pas au delà de cette intention intérieure. L'intimation qui imposerait efficacement les réalisations n'est pas prononcée, l'on n'accomplit pas ce qui devrait être accompli.

Enfin, il y a une troisième prudence qui, cette fois, est la véritable prudence et qui va jusqu'au bout des exigences morales du bien suprême de l'homme; elle avise et juge des moyens de l'accomplir et, effectivement, elle l'accomplit. C'est la prudence vraie, la prudence tout court. Il est clair qu'elle ne saurait exister chez le pécheur.

La prudence, décrite en premier lieu, la fausse prudence, ne se trouve que chez les pécheurs. La

---

est imperfecta, duplici ratione. Uno modo, quia illud bonum, quod accipit pro fine, non est communis finis totius humanæ vitæ, sed alicujus specialis negotii : puta cum aliquis adinvenit vias accommodatas ad negotiandum vel ad navigandum, dicitur prudens negotiator, vel nauta. Alio modo quia [1] deficit in principali actu prudentiæ : puta cum aliquis bene consiliatur et recte judicat etiam de his quæ pertinent ad totam vitam, sed non efficaciter præcipit.

Tertia autem prudentia est et vera et perfecta, quæ ad bonum finem totius vitæ recte consiliatur, judicat et præcipit. Et hæc sola dicitur prudentia simpliciter. Quæ in peccatoribus esse non potest. Prima autem prudentia est in solis peccatoribus. Prudentia

[1] In ms. : *nauta.*

prudence imparfaite est commune aux bons et aux mauvais, celle surtout qui est imparfaite par une fin, valable sans doute, mais particulière et restreinte; car la prudence qui est imparfaite par défaillance de son acte principal, c'est-à-dire par défaillance de l'intimation, ne se trouve que chez les pécheurs : refuser d'agir, quand on en voit clairement l'obligation, est un péché. [14]

SOLUTIONS : La parole de Notre-Seigneur doit s'entendre de la prudence de la chair qui, nous le savons, est une fausse prudence.

2. La foi, en elle-même, est un assentiment intellectuel à la vérité révélée; elle n'implique pas la rectification de la volonté vis-à-vis du bien moral. La prudence, au contraire, présuppose cette efficace volonté du bien; et cela, tout d'abord, parce que la vertu de prudence exige les autres vertus morales, les principes de la prudence étant les fins vertueuses qu'elle ne peut apprécier telles et estimer obligatoires que par le fait des vertus morales existant déjà dans la conscience; ensuite, parce que c'est le propre de la prudence d'intimer

---

autem imperfecta est communis bonis et malis : maxime illa quæ est imperfecta propter finem particularem. Nam illa quæ est imperfecta propter defectum principalis actus etiam non est nisi in malis.

AD PRIMUM ergo dicendum quod illud verbum Domini intelligitur de prudentia prima. Unde non dicitur simpliciter quod sint prudentes, sed quod sint prudentes « in generatione sua ».

AD SECUNDUM dicendum quod fides in sui ratione non importat aliquam conformitatem ad appetitum rectorum operum, sed ratio fidei consistit in sola cognitione. Sed prudentia importat ordinem ad appetitum rectum. Tum quia prudentiæ principia sunt fines operabilium, de quibus aliquis habet rectam æstimationem [1]

---

[1] In ms., *existimationem.*

les réalisations, ce qui suppose l'absolue rectification de la volonté du bien, car on ne veut vraiment le bien que lorsqu'on veut l'accomplir. Sans doute, par son objet qui est la vérité divine, la foi est plus noble que la prudence dont l'objet est l'action humaine; il n'en reste pas moins que la prudence est, davantage que la foi, inconciliable avec le péché qui procède de la perversion de la volonté.

3. Il faut le reconnaître, le jugement avisé ne manque pas aux pécheurs, soit qu'ils l'emploient à l'œuvre même de leur péché, soit qu'il l'utilisent pour la réussite de leurs affaires humaines; mais on ne peut pas dire qu'ils soient pleinement avisés à l'endroit de leur bien essentiel, puisqu'ils s'en détournent au lieu de le poursuivre. C'est pourquoi la vraie prudence, celle qui ne veut que le bien et la réalisation du bien, n'habite pas en eux; ils ont, au dire du Philosophe, un esprit naturellement industrieux qui peut servir au bien comme

---

per habitus virtutum moralium, quæ faciunt appetitum rectum : unde prudentia non potest esse sine virtutibus moralibus, ut supra ostensum est [1-2. q. 58. art. 5.]. Tum etiam quia prudentia est præceptiva rectorum operum, quod non contingit nisi existente appetitu recto. Unde fides licet sit nobilior quam prudentia propter objectum, tamen prudentia secundum sui rationem magis repugnat peccato, quod procedit ex perversitate appetitus.

Ad tertium dicendum quod peccatores possunt quidem esse bene consiliativi ad aliquem finem malum, vel ad aliquod particulare bonum; ad finem autem bonum totius vitæ non sunt bene consiliativi perfecte, quia consilium ad effectum non producunt. Unde non est in eis prudentia, quæ se habet solum ad bonum : sed sicut Philos. dicit in 6. Ethic. [cap. 12.], est in talibus dernotica, idest naturalis industria, quæ se habet ad bonum et ad malum, vel astucia quæ se habet

au mal; ou encore ils possèdent cette astuce d'esprit qui ne s'emploie qu'à faire le mal et dont il a été dit plus haut qu'elle est la prudence de la chair, c'est-à-dire la falsification même de la prudence.

ARTICLE 14.

La prudence existe-t-elle en tous ceux qui sont en état de grâce?

DIFFICULTÉS : 1. Beaucoup d'hommes, qui sont en état de grâce, ne semblent pas posséder la prudence : ils manquent de jugement et ne savent pas ordonner sagement leurs actions.

2. Il en est beaucoup qui vivent dans l'état de grâce et ont pourtant besoin de demander conseil à d'autres hommes qu'ils estiment être des prudents. C'est donc qu'ils ne possèdent pas eux-mêmes la prudence.

3. Il est manifeste, dit Aristote, que les jeunes

---

solum ad malum, quam supra diximus [in corp. art.], falsam prudentiam vel prudentiam carnis.

ARTICULUS XIV.

Utrum prudentia sit in omnibus habentibus gratiam.

[Infr. q. 51, art. 1, ad 3.; De Virt. q. 5, art. 2, ad 3.]

AD QUARTUMDECIMUM sic proceditur. Videtur quod prudentia non sit in omnibus habentibus gratiam. Ad prudentiam enim requiritur industria quædam, per quam sciant bene providere quæ agenda sunt. Sed multi habentes gratiam carent tali industria. Ergo non omnes habentes gratiam habent prudentiam.

2. PRÆTEREA, prudens dicitur qui est bene consiliativus, ut dictum est [art. præc. arg. 3 et art. 8 huj. q. arg. 2.]. Sed multi habent gratiam qui non sunt bene consiliativi sed necesse habent regi consilio alieno. Ergo non omnes habentes gratiam habent prudentiam.

3. PRÆTEREA, Phil. dicit in 3. Top. [cap. 2.], quod

gens manquent de prudence. Or, beaucoup de jeunes gens n'en sont pas moins en état de grâce.

CEPENDANT, personne n'est en état de grâce s'il n'est en même temps vertueux. Et l'on ne peut être vertueux sans posséder la prudence; car, selon S. Grégoire, il n'y a de vertus que celles qui nous rendent capables d'agir avec prudence.

CONCLUSION : Antérieurement, il a été démontré que les vertus sont nécessairement connexes, c'est-à-dire que l'on ne peut posséder une vertu à l'état de vertu parfaite sans posséder toutes les autres. Or, celui qui a la grâce sanctifiante, possède, par là même, la charité surnaturelle qui est vertu; il lui est donc nécessaire d'avoir toutes les autres, y compris la prudence qui, nous le savons, est vertu elle aussi. [15]

SOLUTIONS : 1. L'aptitude à discerner toutes choses requises au salut éternel, est donnée à tous ceux qui vivent en état de grâce, car, dit S. Jean « le Saint Esprit leur enseigne toutes

---

« juvenes non constat esse prudentes ». Sed multi juvenes habent gratiam. Ergo prudentia non invenitur in omnibus gratiam habentibus.

SED CONTRA est quod nullus habet gratiam nisi sit virtuosus. Sed nullus potest esse virtuosus nisi habeat prudentiam : dicit enim Greg. in 2. Moral. [cap. 46], quod « cæteræ virtutes, nisi ea quæ appetunt, prudenter agunt, virtutes esse nequaquam possunt ». Ergo omnes habentes gratiam habent prudentiam.

RESPONDEO dicendum quod necesse est virtutes esse connexas, ita ut qui unam habet omnes habeat, ut supra ostensum est [1-2, q. 65, art. 1]. Quicumque autem habet gratiam habet charitatem. Unde necesse est quod omnes habeat alias virtutes. Et ita, cum prudentia sit virtus, ut ostensum est [art. 4. huj. q.], necesse est quod habeat prudentiam.

AD PRIMUM ergo dicendum quod duplex est indus-

choses ». Mais, il y a une autre aptitude d'ingénieux discernement, aptitude plus étendue, par laquelle quelqu'un peut devenir non seulement la providence de lui-même mais encore la providence des autres, et cela non pas seulement vis-à-vis de ce qui est nécessaire au salut mais encore vis-à-vis de toutes les affaires et entreprises humaines. Une prudence aussi industrieuse n'est point le partage de tous ceux qui ont la grâce sanctifiante.

2. Ceux qui demandent conseil à d'autres hommes ont, du moins, assez de prudence pour saisir qu'ils ont besoin d'être conseillés; au surplus, il leur est donné d'apprécier les conseils qui leur conviennent en les distinguant des mauvais conseils.

3. Il y a lieu de distinguer entre la prudence acquise naturellement et la prudence « infuse », don gratuit de Dieu. La première résulte de la répétition des actes et d'une expérience dont l'information réclame longueur de temps, comme

---

tria. Una quidem quæ est sufficiens ad ea quæ sunt de necessitate salutis. Et talis industria datur omnibus habentibus gratiam, quos « unctio docet de omnibus », ut dicitur 1. Joan. 2, [v. 27]. Est autem alia industria plenior, per quam aliquis sibi et aliis potest providere, non solum de his quæ sunt necessaria ad salutem sed etiam de quibuscumque pertinentibus ad humanam vitam. Et talis industria non est in omnibus habentibus gratiam.

Ad secundum dicendum quod illi qui indigent regi consilio alieno saltem in hoc sibi ipsis consulere sciunt, si gratiam habent, ut aliorum requirant consilia, et discernant consilia bona a malis.

Ad tertium dicendum quod prudentia acquisita causatur ex exercitio actuum : unde « indiget ad sui generationem experimento et tempore », ut dicitur in 2. Ethic. [cap. 1]. Unde non potest esse in juvenibus nec secundum habitum nec secundum actum. Sed

le dit Aristote. A l'état de vertu, la prudence ne se rencontre pas chez les jeunes; ses actes ne brillent pas non plus chez eux. La vertu de prudence « infuse » est donnée aux enfants baptisés; mais, tant qu'ils n'ont pas l'usage de la raison, ils ne la possèdent qu'à l'état de capacité; ils n'en exercent pas l'acte. Ainsi en est-il chez les aliénés. Parvenus à l'âge où ils peuvent user de leur raison, les enfants et les jeunes gens produisent des actes de prudence « infuse » à propos de tout ce qui est nécessité de salut. En l'exerçant ainsi, ils méritent que s'en accroisse la perfection; et il en est de même des autres vertus surnaturelles. « La nourriture solide, dit l'Apôtre, est pour les hommes faits, pour ceux dont le sens est exercé par habitude à discerner le bien du mal ».

ARTICLE 15.

La prudence nous est-elle innée?

DIFFICULTÉS : 1. Ce qui est requis pour le

---

prudentia gratuita causatur ex infusione divina. Unde in pueris baptizatis nondum habentibus usum rationis est prudentia secundum habitum, sed non secundum actum : sicut et in amentibus. In his autem qui jam habent usum rationis est etiam secundum actum quantum ad ea quæ sunt de necessitate salutis : sed per exercitium meretur augmentum quousque perficiatur, sicut et cæteræ virtutes. Unde et Apost. dicit ad Hebr. 5. [v. 14], quod « perfectorum est solidus cibus, qui pro consuetudine exercitatos habent sensus ad discretionem boni, et mali ».

ARTICULUS XV.

Utrum prudentia insit nobis a natura.

[3. Sent., Dist. 23, q. 2, art. 2.; De Verit. q. 18, art. 7, ad 7].

AD DECIMUMQUINTUM sic proceditur. Videtur quod prudentia insit nobis a natura. Dicit enim Philos. in

savoir spéculatif n'est pas donné par la nature; il y faut application et enseignement. Il n'en est pas de même, dit Aristote, pour la prudence dont le jugement et la perspicacité sont des dons naturels et innés.

2. « Les vieillards sont naturellement prudents », est-il écrit dans Job. Faut-il croire que la prudence est une propriété naturelle de l'âge?

3. Le Philosophe nous assure que les animaux sont naturellement pourvus de prudence. Notre nature humaine serait-elle donc moins favorisée que la leur?

CEPENDANT, Aristote nous dit que les vertus intellectuelles s'acquièrent et progressent surtout par l'éducation, ce qui suppose expérience et longueur de temps. La prudence, vertu de l'intelli-

---

6. Eth. [cap. 11.], quod ea quæ pertinent ad prudentiam « naturalia videntur esse », scilicet synesis, gnome [1] et hujusmodi : non autem ea quæ pertinent ad sapientiam speculativam. Sed eorum quæ sunt unius generis eadem est originis ratio. Ergo etiam prudentia inest nobis a natura.

2. PRÆTEREA, ætatum variatio est secundum naturam. Sed prudentia consequitur ætates : secundum illud Job 12, [v. 12] : « In antiquis est sapientia, et in multo tempore prudentia ». Ergo prudentia est naturalis.

3. PRÆTEREA prudentia magis convenit naturæ humanæ quam naturæ brutorum animalium. Sed bruta animalia habent quasdam naturales prudentias; ut patet per Philos. in 8. de Hist. Animal. [cap. 1]. Ergo prudentia est naturalis.

SED CONTRA est quod Philos. dicit in 2. Ethic. [cap. 1.] quod « virtus intellectualis plurimum ex doctrina habet et generationem et augmentum : ideo experimento indiget et tempore ». Sed prudentia est virtus intellectualis, ut supra habitum est [art. 4. huj. q.].

---

[1] In ms. : *gnomin.*

gence, ne nous est donc pas innée; elle requiert éducation et expérience de la vie.

CONCLUSION : Comme nous le savons, la prudence exige la connaissance des règles morales universelles et en même temps la connaissance des applications particulières de ces mêmes règles. Pour ce qui est de la connaissance des principes généraux, il en va de la prudence comme de la science spéculative; ces principes sont naturellement et préalablement connus, avec cette différence pourtant que les principes universels de la moralité sont plus communément accessibles, car, ainsi que parle le Philosophe, il est plus excellent [et par suite plus ardu] de vivre de la vie spéculative que de vivre simplement la vie humaine. Mais, ces principes universels, tant de la science que de la prudence, ne sont pas les seuls; science et prudence supposent encore des principes dérivés des premiers et qui restent encore universels. Ces principes dérivés ne sont pas naturellement connus; il faut les apprendre par voie d'expérience personnelle ou par enseignement.

Ergo prudentia non inest nobis a natura, sed ex doctrina et experimento.

RESPONDEO dicendum quod, sicut ex præmissis patet [art. 2. et 3. huj. q.], prudentia includit cognitionem et universalium et singularium operabilium, ad quæ prudens universalia principia applicat. Quantum igitur ad universalem cognitionem, eadem ratio est de prudentia et de scientia speculativa. Quia utriusque prima principia universalia sunt naturaliter nota, ut ex supra dictis patet [art. 6. huj. q.] : nisi quod principia communia prudentiæ sunt magis connaturalia homini; ut enim Philos. dicit in 10 Eth. [cap. 7.] « vita, quæ est secundum speculationem est melior quam quæ est secundum hominem ». Sed alia principia universalia posteriora, sive sint rationis speculativæ sive practicæ, non habentur per naturam, sed per inventionem secundum viam experimenti, vel per disciplinam

Au surplus, nous l'avons vu, la prudence exige une connaissance des applications morales et cela comprend la connaissance des fins vertueuses et des actions particulières que ces règles déterminées prescrivent. Il peut bien exister, chez certains hommes, d'heureuses et naturelles inclinations à ces fins, tendances et dispositions vertueuses qui entraînent à leur service un jugement naturellement droit. Mais les actions à réaliser se présentent de façon indéterminée, soumises qu'elles sont à la contingente diversité des personnes et des choses qui les voient naître. Dès lors, s'il est vrai que toute inclination de nature est toujours déterminée, il est impossible que la connaissance des actions pratiques aux aspects divers et aux circonstances mobiles soit le fait d'une naturelle spontanéité, encore qu'il faille reconnaître que, par disposition naturelle, un homme soit plus habile qu'un autre, dans ce discernement, de même que l'on peut être plus

---

Quantum autem ad particularem cognitionem eorum circa quæ operatio consistit, est iterum distinguendum. Quia operatio consistit circa aliquid vel sicut circa finem vel sicut circa ea quæ sunt ad finem. Fines autem recti humanæ vitæ sunt determinati. Et ideo potest esse naturalis inclinatio respectu horum finium : sicut supra dictum est [1-2, q. 63, art. 1. et 2] quia quidam habent ex naturali dispositione quasdam virtutes quibus inclinantur ad rectos fines et per consequens etiam habent naturaliter rectum judicium de hujusmodi finibus. Sed ea quæ sunt ad finem in rebus humanis non sunt determinata, sed multipliciter diversificantur secundum diversitatem personarum et negotiorum. Unde quia inclinatio naturæ semper est ad aliquid determinatum, talis cognitio non potest homini inesse naturaliter : licet ex naturali dispositione unus sit aptior ad hujusmodi discernenda, quam alius; sicut etiam accidit circa conclusiones spe-

ou moins habile, naturellement, à tirer du raisonnement des conclusions scientifiques. La prudence n'a pas à fixer les fins vertueuses, mais bien à discerner les actions qui leur conviennent; son discernement n'est donc pas un sens spontané, un apanage de nature.

SOLUTIONS : 1. Aristote parle, dans son texte, de la droiture d'esprit qui vise les fins vertueuses et qui, en effet, peut être facilitée par d'heureuses dispositions natives. Mais il se garde bien de parler de l'habileté parfaite du conseil comme d'un don inné; et, avec raison, car c'est dans cette habileté du conseil que s'affirme surtout la souplesse de la prudence.

2. La prudence appartient aux vieillards, non seulement parce que leurs jugements ne sont plus troublés par les passions, mais encore parce qu'ils possèdent une longue expérience de la vie.

3. Les animaux n'ont pas à inventorier ni à choisir les moyens qui conviennent aux fins pré-

---

culativarum scientiarum. Quia igitur prudentia non est circa fines, sed circa ea quæ sunt ad finem, ut supra habitum est [art. 6. huj. q.]; ideo prudentia non est naturalis.

AD PRIMUM ergo dicendum quod Philos. ibi loquitur de pertinentibus ad prudentiam secundum quod ordinatur ad fines : unde supra præmiserat, quod « principia sunt ejus quod est cujus gratia », idest finis. Et propter hoc non facit mentionem de eubulia,[1] quæ est consiliativa eorum quæ sunt ad finem.

AD SECUNDUM dicendum quod prudentia magis est in senibus, non solum propter naturalem dispositionem, quietatis motibus passionum sensibilium : sed etiam propter experientiam longi temporis.

AD TERTIUM dicendum, quod in brutis animalibus sunt determinatæ viæ perveniendi ad finem; unde

[1] In ms. *cubulia.*

fixées par leurs instincts; ces moyens eux-mêmes sont déterminés; aussi voyons-nous les animaux d'une même espèce agir toujours de la même façon. La raison qui guide l'action humaine interdit ce déterminisme; l'homme conçoit des lois universelles, il doit ensuite y adapter des actions dont les aspects varient à l'infini.

ARTICLE 16.

La prudence est-elle sujette à l'oubli?

DIFFICULTÉS : 1. La science, qui a pour objet le vrai absolu, présente une plus grande certitude que la prudence qui s'occupe des actions contingentes. Or, la science se perd à la longue, par l'oubli. Donc, a fortiori, la prudence.

2. La prudence s'acquiert par l'expérience de la vie, et cette expérience est faite de la multiplicité

---

videmus quod omnia animalia ejusdem speciei similiter operantur. Sed hoc non potest esse in homine propter rationem ejus, quæ, cum sit cognoscitiva universalium, ad infinita singularia se extendit.

ARTICULUS XVI.

Utrum prudentia possit amitti per oblivionem.

[1-2, q. 53, art. 1; de Verit., q. 18, art. 7, ad 7; 6 Ethic. lect. 4.]

AD DECIMUMSEXTUM sic proceditur. Videtur, quod prudentia possit amitti per oblivionem. Scientia enim, cum sit necessariorum, est certior quam prudentia, quæ est contingentium operabilium. Sed scientia amittitur per oblivionem. Ergo multo magis prudentia.

2. PRÆTEREA, sicut Philos. dicit in 2. Ethic. [cap. 3] « virtus ex eisdem generatur et corrumpitur contrario modo factis ». Sed ad generationem prudentiæ est necessarium experimentum, quod fit ex multis memoriis, ut dicitur in princ. Metaphysic. Ergo cum oblivio

des souvenirs dont se compose la mémoire. Or, la mémoire ne peut-elle pas faire défaut?

3. Pas de prudence sans connaissance des principes généraux de la moralité. Mais, ne peut-il pas arriver que l'oubli atteigne cette connaissance?

CEPENDANT, le Philosophe dit que l'art et la science sont sujets à l'oubli mais non pas la prudence.

CONCLUSION : L'oubli affecte seulement la connaissance. C'est pourquoi un art, une technique peut se perdre par oubli; de même une science qui est un ensemble de connaissances rationnelles. Mais, la prudence n'est pas seulement constituée par un certain acquis dans l'ordre de la connaissance, mais elle suppose en outre une perfection de l'appétit, car, nous l'avons vu, son acte principal est l'intimation, qui applique la connaissance au service du désir vertueux, l'emploie à dicter les réalisations. C'est pourquoi, l'oubli n'affecte pas directement la prudence; ce sont les passions de l'appétit qui, bien davantage, peuvent corrompre les estimations de celle-ci. Le Philosophe dit

---

memoriæ opponatur, videtur quod prudentia per oblivionem possit amitti.

3. PRÆTEREA, prudentia non est sine cognitione universalium. Sed universalium cognitio potest per oblivionem amitti. Ergo et prudentia.

SED CONTRA est quod Philos. dicit in 6. Ethic. [cap. 5] quod « oblivio est scientiæ artis et non prudentiæ ».

RESPONDEO dicendum quod oblivio respicit cognitionem tantum. Et ideo per oblivionem potest aliquis artem totaliter. perdere, et similiter scientiam, quæ in ratione consistunt. Sed prudentia non consistit in sola cognitione, sed etiam in appetitu : quia, ut dictum est [art. 8. huj. q.], principalis actus ejus est præcipere, quod est applicare cognitionem habitam ad appetendum, et operandum. Et ideo prudentia non directe

en effet que « les délectations et les tristesses pervertissent le discernement de la prudence ». Dans Daniel, il est écrit : « La beauté t'a fait illusion et la concupiscence a perverti ton cœur. » Et dans l'Exode : « N'accepte point de présents qui aveuglent les prudents eux-mêmes. » Toutefois, l'oubli peut entraver la prudence, car celle-ci, malgré tout, ne dirige l'action qu'à la lumière des principes moraux et de l'expérience de la vie ; et, le cas échéant, cette lumière peut manquer, faute de mémoire. [16]

SOLUTIONS : 1. Comme il vient d'être dit dans la Conclusion, la science est entièrement constituée par la seule perfection de la connaissance. Son cas n'est donc pas identique à celui de la prudence.

2. L'expérience morale requise à la prudence n'est pas seulement une conservation mnémotechnique, mais la facilité acquise d'intimer vertueusement les réalisations, [ce qui implique un sens moral, une tendance volontaire, un goût de la vertu que l'oubli ne saurait atteindre].

---

tollitur per oblivionem, sed magis corrumpitur per passiones : dicit enim Philos., in 6 Ethic. [cap. 5], quod « delectabile et triste pervertit existimationem prudentiæ ». Unde Dan. 13, [v. 56] dicitur : « Species decepit te, et concupiscentia decipit cor tuum » ; et Exod. 23, [v. 8] dicitur : « Ne accipias munera, quæ excæcant etiam prudentes ». Oblivio tamen potest impedire prudentiam, inquantum procedit ad præcipiendum ex aliqua cognitione, quæ per oblivionem tolli potest.

AD PRIMUM ergo dicendum quod scientia est in sola ratione. Unde de ea est alia ratio, ut supra dictum est [in corp. et 1-2, q. 53, art. 1].

AD SECUNDUM dicendum quod experimentum prudentiæ non acquiritur ex sola memoria, sed ex[1] exercitio recte præcipiendi.

[1] In ms. : — *ex.*

3. Sans doute, la prudence suppose la connaissance des principes généraux de la moralité, mais elle consiste principalement dans l'application des principes aux actions morales. L'oubli [momentané] de telle ou telle loi peut bien entraver l'exercice de la prudence; mais celle-ci, dans ce qu'elle a de principal, c'est-à-dire dans la disposition affective qu'elle implique, n'est pas, pour autant, corrompue, par cette défaillance de mémoire.

Ad tertium dicendum quod prudentia principaliter consistit non in cognitione universalium, sed in applicatione ad opera, ut dictum est [in corp. et art. 3 huj. q.]. Et ideo oblivio universalis cognitionis non corrumpit id quod est principale in [1] prudentia, sed aliquod impedimentum ei affert, ut dictum est [in corp. art.].

[1] In ms. : *etiam*.

QUESTION 48.

LES DIVISIONS DE LA PRUDENCE.

Il faut maintenant étudier les divisions de la prudence.

Nous verrons successivement : 1. Quelles sont les divisions de la prudence (quest. 48); — 2. Ce qui est requis pour l'intégrité de la prudence (quest. 49); — 3. Les différentes espèces de prudence (quest. 50); — 4. Certaines vertus qui se rapportent à la prudence (quest. 51).

ARTICLE 1.

Les trois principales divisions de la prudence se justifient-elles?

DIFFICULTÉS : 1. Cicéron, Macrobe, Plotin et Aristote, etc., n'énumèrent pas, de la même façon,

---

QUÆSTIO XLVIII.

DE PARTIBUS PRUDENTIÆ.

Deinde considerandum est de partibus prudentiæ. Et circa hoc quæruntur quatuor : primo, quæ sunt prudentiæ partes; secundo, de partibus quasi integralibus ejus; tertio, de partibus subjectivis ejus; quarto, de partibus potentialibus.

ARTICULUS UNICUS.

Utrum convenienter assignentur partes prudentiæ.

[3 Sent., Dist 33, Q. 3, art 1; 6 Ethic., lect. 7; De Mem. et Remin. lect. 1]

AD UNICUM [1] sic proceditur. Videtur quod inconvenienter assignentur tres partes prudentiæ. Tullius enim

[1] In ms. *primum.*

les divisions de la prudence. Laquelle, des énumérations, est exacte, et lesquelles sont superflues ou incomplètes?

2. La prudence diffère de la science. Or, la politique, l'économie domestique, la dialectique, la physique, la rhétorique sont des sciences. Comment en faire des divisions de la prudence?

3. La mémoire, l'intelligence, l'habileté du raisonnement, la docilité, sont le fait de toute vertu intellectuelle et ne semblent point appartenir en propre à la prudence.

4. Il y a des perfectionnements de l'intelligence

---

in 2. Rhetor. [de Invent. lib. II, cap. 53] ponit tres partes prudentiæ : scilicet memoriam, intelligentiam et providentiam. Macrobius autem [lib. 1. in Somn, Scip. cap. 8], secundum sententiam Plotini, attribuit prudentiæ sex : scilicet rationem, intellectum, circumspectionem, providentiam, docilitatem et cautionem. Aristoteles vero, in 6. Ethic. [cap. 9. 10. et 11], dicit ad prudentiam pertinere eubuliam, synesim et gnome. Facit etiam mentionem circa prudentiam de eustochia et sollertia, sensu et intellectu. Quidam autem alius philos. græcus [1] dicit, quod ad prudentiam decem pertinent : scilicet eubulia, sollertia, providentia, regnativa, militaris, politica, œconomica, dyalectica, rethorica et physica. Ergo videtur quod vel una assignatio sit superflua, vel alia diminuta.

2. PRÆTEREA, prudentia dividitur contra scientiam. Sed politica, œconomica, dyalectica, rethorica, physica sunt quædam scientiæ. Non ergo sunt partes prudentiæ.

3. PRÆTEREA, partes non excedunt totum. Sed memoria intellectiva, vel intelligentia, ratio et sensus et docilitas non solum pertinent ad prudentiam, sed etiam ad omnes habitus cognoscitivos. Ergo non debent poni partes prudentiæ.

4. PRÆTEREA, sicut consiliari et judicare et præci-

---

[1] *Andronicus Peripateticus.*

qui sont requis respectivement pour chacun des trois actes de la prudence : conseil, jugement, précepte. Mais pourquoi la mise en mouvement des facultés exécutrices de l'action n'aurait-elle pas besoin, elle aussi, d'une habileté spéciale?

5. Nous avons vu plus haut que la sollicitude était nécessaire à la prudence. Or, chose curieuse, elle n'est point désignée parmi les divisions de la prudence.

CONCLUSION : D'une chose, on peut considérer les parties constitutives ou intégrantes : par exemple, les murs, le toit et les fondations sont

---

pere sunt actus rationis practicæ, ita etiam et uti, sicut supra habitum est [1-2, q. 16, art. 1]. Sicut ergo eubulia adjungitur prudentiæ, quæ pertinet ad consilium, et synesis et gnome, quæ pertinent ad judicium; ita etiam debuit poni aliquid pertinens ad usum.

5. PRÆTEREA, sollicitudo pertinet ad prudentiam, sicut supra habitum est [q. præc. art. 9]. Ergo etiam inter partes prudentiæ sollicitudo poni debuit.

RESPONDEO dicendum quod triplex est pars : scilicet integralis, ut paries, tectum et fundamentum sunt partes domus; subjectiva, sicut bos et leo sunt partes animalis; et potentialis, sicut nutritivum et sensitivum sunt partes animæ. Tribus ergo modis possunt assignari partes alicui virtuti. Uno modo ad similitudinem partium integralium : ut scilicet illa dicantur esse partes virtutis alicujus quæ necesse est concurrere ad perfectum actum virtutis illius. Et sic ex omnibus enumeratis possunt accipi octo partes prudentiæ; scilicet sex quas enumerat Macrobius; quibus addenda est septima, scilicet memoria, quam ponit Tullius, et eustochia sive sollertia, quam ponit Aristoteles [loc. cit. in arg. 1], nam sensus prudentiæ etiam intellectus dicitur : unde Philos. dicit, in 6. Ethic. [cap. 11] : « Horum igitur oportet habere sensum; hic autem est intellectus ». Quorum octo quinque pertinent ad prudentiam secundum id quod est cognoscitiva : scilicet memoria, ratio,

les parties constitutives d'une maison. Un genre peut se diviser en ses espèces : le lion et le bœuf sont des espèces différentes du genre animal. Enfin, on peut distinguer des fonctions diverses dérivant d'un même principe de vie : par exemple la fonction de la nutrition et la fonction de la sensation qui toutes deux dérivent de l'âme.

On peut, de la même façon, considérer, dans une vertu, tout d'abord les parties constitutives ou intégrantes, c'est-à-dire tout ce qui doit concourir à la perfection de l'acte de cette vertu. Ainsi, pour la prudence, sont requises huit parties constitutives ou intégrantes : six énumérées par Macrobe, auxquelles doivent s'ajouter la mémoire indiquée par Cicéron, et enfin la sagacité, nommée par Aristote. (L'intelligence perspicace dont parle Macrobe peut fort bien s'identifier avec le bon sens judicieux dont parle Aristote). Voici donc ce que requiert la prudence pour la perfection de son acte : en tant qu'elle est une connaissance discernant les actions morales, il lui faut de la mémoire, de l'habileté dans le raisonnement, de

---

intellectus, docilitas et sollertia; tria vero alia pertinent ad eam secundum quod est præceptiva, applicando cognitionem ad opus, scilicet providentia, circumspectio et cautio. Quorum diversitatis ratio patet ex hoc quod circa cognitionem tria sunt consideranda. Primo quidem ipsa cognitio. Quæ, si sit præteritorum, est memoria; si autem præsentium, sive contingentium, sive necessariorum, vocatur intellectus, sive intelligentia. Secundo ipsa cognitionis acquisitio. Quæ fit vel per disciplinam, et ad hoc pertinet docilitas; vel per inventionem, et ad hoc pertinet eustochia, quæ est bona conjecturatio. Hujus autem pars, ut dicitur in 6. Ethic. [cap. 9], est sollertia, quæ est vera conjecturatio medii, ut dicitur in 1. Poster. [cap. 34]. Tertio considerandus est usus cognitionis : secundum scilicet quod ex cognitis aliquis procedit ad alia cognoscenda

l'intelligence, de la docilité et de la sagacité; en tant que le prudent s'applique à intimer les réalisations morales, il lui faut être prévoyant et circonspect; il doit se tenir en garde à l'endroit de tout ce qui serait susceptible d'entraver l'action. — Il est aisé de justifier toutes ces exigences d'une prudence vraiment vertueuse. La prudence est tout d'abord une connaissance; cette connaissance s'établit en premier lieu par la *mémoire* de l'expérience passée, par *l'intelligence* qui saisit les conditions contingentes ou nécessaires de l'action présente. Cette connaissance s'accroît ensuite par la *docilité* à se laisser enseigner et conseiller, par la *sagacité personnelle* qui sait conjecturer rapidement et avec clairvoyance. Il faut utiliser toute cette connaissance et l'appliquer à illustrer le cas de l'action qui se présente : une habile et judicieuse *raison* est ici nécessaire. Enfin, la raison prudentielle doit prescrire la réalisation de l'action morale; il faut ici de la *prévoyance* qui saisit exactement ce qu'il convient de faire conformément à l'intention

---

vel judicanda. Et hoc pertinet ad rationem. Ratio autem, ad hoc quod recte præcipiat, tria debet habere. Primo quidem, ut ordinet aliquid accommodum ad finem : et hoc pertinet ad providentiam. Secundo, ut attendat circumstantias negotii : quod pertinet ad circumspectionem. Tertio, ut vitet impedimenta : quod pertinet ad cautionem.

Partes autem subjectivæ virtutis dicuntur species ejus diversæ. Et hoc modo partes prudentiæ, secundum quod proprie sumuntur, sunt prudentia per quam aliquis regit seipsum, et prudentia per quam aliquis regit multitudinem, quæ differunt specie, ut dictum est [q. 47, art. 11] : et iterum prudentia quæ est multitudinis regitiva dividitur secundum diversas species multitudinis. Est autem quædam multitudo adunata et ordinata ad aliquod speciale negotium, sicut exercitus congregatur ad pugnandum : cujus regitiva est

vertueuse; de la *circonspection*, c'est-à-dire de l'attention à tous les aspects de la situation; enfin une *mise en garde* avisée à l'endroit de tout ce qui pourrait entraver l'action.

La vertu de prudence comprend diverses espèces. Il y a tout d'abord la *prudence individuelle* qui est la prudence du gouvernement de soi-même; puis il y a la *prudence du gouvernement des autres*. Nous avons vu déjà que ces deux prudences étaient spécifiquement distinctes. La prudence qui s'applique au gouvernement des autres est elle-même un genre qui se divise en autant d'espèces de prudence qu'il peut y avoir de groupements différents à diriger de façon nettement différente. Il y a des groupements d'hommes qui sont employés momentanément à une affaire particulière, telle une armée composée d'hommes mobilisés pour une guerre ou une bataille : à cet effet, il faudra, chez le chef d'armée, une prudence toute spéciale : la *prudence militaire*. Il y a des groupements qui ne sont pas appelés à se dissocier; leur raison d'être demandant qu'ils se continuent toujours et prennent toute la vie de l'homme :

---

prudentia militaris. Quædam vero multitudo est adunata ad totam vitam, sicut multitudo unius domus vel familiæ, cujus regitiva est prudentia œconomica; et etiam multitudo unius civitatis vel regni, cujus quidem directiva est in principe regnativa, in subditis autem politica simpliciter dicta. Si vero prudentia sumatur large, secundum quod includit etiam scientiam speculativam, ut supra dictum est [q. præc. art. 2, ad 2], tunc etiam partes ejus ponuntur dyalectica, rethorica et physica, secundum tres modos procedendi in scientiis. Quorum unus est per demonstrationem ad scientiam causandam : quod pertinet ad physicam, ut sub physica intelligantur omnes scientiæ demonstrativæ. Alius modus est ex probabilibus ad opinionem faciendam : quod pertinet ad dyalecticam. Tertius modus est ex

tel le groupe domestique et familial dont la direction relève de la *prudence familiale*; tel encore le groupe social qui constitue la cité ou la nation et dont le gouvernement et la direction réclament, chez le chef d'état ou chez ceux qui détiennent le pouvoir, une prudence toute spéciale que l'on nomme *prudence du gouvernement*, tandis que chez le citoyen, chez le sujet qui doit obéir, sera de rigueur une prudence qui le dirige en cette subordination même et que l'on nomme *prudence politique*. [1]

A propos de la prudence, une autre division est à signaler. Elle a trait à des vertus qui ne peuvent, par elles seules, suffire à l'acte parfait de la prudence, mais qui sont susceptibles d'aider celle-ci dans ses actes secondaires, vertus adjointes qui peuvent exister pour elles-mêmes sans impliquer avec elles la prudence, mais qui, s'annexant à elle dans une conscience morale, facilitent l'exercice parfait de la prudence, telle l'habileté à instituer l'examen minutieux et compliqué d'un conseil; le *bon sens* ou habileté du jugement pondéré et exact dans les situations ordinaires ré-

---

quibusdam conjecturis ad suspicionem inducendam, vel ad aliqualiter persuadendum : quod pertinet ad rethoricam. Potest tamen dici quod hæc tria pertinent ad prudentiam etiam proprie dictam, quæ ratiocinatur interdum ex necessariis, interdum quidem ex probabilibus, interdum autem ex quibusdam conjecturis.

Partes autem potentiales alicujus virtutis dicuntur virtutes adjunctæ quæ ordinantur ad aliquos secundarios actus vel materias, quasi non habentes totam potentiam principalis virtutis. Et secundum hoc ponun-

---

[1] Je passe à cet endroit, ne les traduisant pas, de nouvelles divisions de la prudence entendue au sens très large de connaissance spéculative, laquelle se subdivise en dialectique, rhétorique et physique.

gies par les lois courantes; la *perspicacité* ou habileté du jugement pour les solutions que ne peuvent régir les lois communes. La *prudence* elle-même assure la perfection de cet acte par excellence de la moralité : intimer la pratique effective de l'action vertueuse.

SOLUTIONS : 1. Avec un peu de bonne volonté on peut mettre d'accord ces diverses énumérations, car elles ne sont différentes qu'en apparence. En effet, il est manifeste qu'une division de la prudence présentée par un auteur comprend à la fois plusieurs divisions données par un autre. Cicéron, par exemple, inclut, dans le mot prévoyance, la circonspection et la mise en garde à l'endroit des embûches de l'action; dans le mot intelligence, il inclut la raison, la docilité et la sagacité personnelle.

2. La prudence politique [ou sociale] et la pru-

---

tur partes prudentiæ : eubulia [1], quæ est circa consilium : synesis, quæ est circa judicium eorum, [quæ secundum regulas communes fiunt : et gnome, quæ est circa judicium eorum,] [2] in quibus oportet quandoque a communi lege recedere. Prudentia vero est circa principalem actum, qui est præcipere.

AD PRIMUM ergo dicendum quod diversæ assignationes differunt secundum quod diversa genera partium ponuntur; vel secundum quod sub una parte unius assignationis includuntur multæ partes alterius assignationis. Sicut Tullius sub providentia includit cautionem, circumspectionem; sub intelligentia autem rationem [3], docilitatem et solertiam.

AD SECUNDUM dicendum quod œconomica et politica non accipiuntur hic secundum quod sunt scientiæ, sed secundum quod sunt prudentiæ quædam. De aliis autem tribus patet responsio ex dictis [in corp. art.]

---

[1] In ms. *eucubulia*. — [2] In ms., om. per homoeoteleuton.
[3] In ms. *ratione*.

dence familiale se distinguent de la science politique et de la science économique. Il n'est pas question ici de ces sciences.

3. La mémoire, l'intelligence, l'habileté du raisonnement, la docilité, etc., conviennent à toute connaissance parfaite et donc aussi à la prudence qui est la connaissance pratique de l'action morale.

4. Une fois intimée, par le précepte, la réalisation de l'action, les facultés exécutrices inférieures obéissent de suite à la volonté et accomplissent cette action.

5. La sollicitude n'a pas besoin d'être désignée expressément; car elle est comprise dans la prévoyance.

AD TERTIUM dicendum quod omnia illa ponuntur partes prudentiæ non secundum suam communitatem, sed secundum quod se habent ad ea quæ pertinent ad prudentiam.

AD QUARTUM dicendum quod[1] recte præcipere et recte uti semper se concomitantur : quia ad præceptum rationis sequitur obedientia inferiorum virium, quæ pertinent ad usum.

AD QUINTUM dicendum quod sollicitudo includitur in ratione providentiæ.

---

[1] In ms. : † *sollicitudo quod.*

QUESTION 49.

CE QUE LA VERTU DE PRUDENCE REQUIERT.

Il faut maintenant considérer ce qui est requis pour l'intégrité de la vertu de prudence. Nous parlerons successivement : 1. De la mémoire, — 2. De l'intelligence, — 3. De la docilité, — 4. De la sagacité, — 5. De l'habileté à bien raisonner, — 6. De la prévoyance, — 7. De la circonspection, — 8. De la mise en garde contre les embûches qui empêcheraient l'action [1].

ARTICLE 1.

La mémoire est-elle requise pour la prudence?

DIFFICULTÉS : 1. Comme le démontre Aristote,

QUÆSTIO XLIX.

DE PRUDENTIÆ PARTIBUS QUASI INTEGRALIBUS.

Deinde considerandum est de singulis prudentiæ partibus quasi integralibus.

Et circa hoc quæruntur octo : 1. De memoria. — 2. De intellectu, vel intelligentia. — 3. De docilitate. — 4. De solertia. — 5. De ratione. — 6. De providentia. — 7. De circumspectione. — 8. De cautione.

ARTICULUS I.

Utrum memoria sit pars prudentiæ.

[Qu. præced.; 3 Sent., Dist. 33, Qu. 3, art. 1, q. 1; De Mem. et Remin. lect. 1.]

AD PRIMUM sic proceditur. Videtur quod memoria

---

[1] La mémoire, l'intelligence, la sagacité, l'habileté à bien raisonner sont nécessaires à la prudence pour ses actes de conseil et de jugement. La prévoyance, la circonspection, la mise en garde contre les embûches lui sont nécessaires pour son acte de précepte. (Voir quest. précédente.)

la mémoire est une faculté sensible. Or, la prudence argumente et raisonne. Comment admettre qu'elle ait besoin de la mémoire?

2. La prudence s'acquiert et se développe par exercice et long entraînement. Or, la mémoire est un don naturel que l'on possède par naissance ou que l'on ne possède pas. S'il en est ainsi, comment serait-elle partie constitutive de la prudence?

3. La prudence s'occupe des événements futurs, des actions qu'il faut faire. Mais la mémoire est tournée vers le passé. Ses souvenirs semblent donc inutiles pour le discernement prudentiel.

CEPENDANT, Cicéron signale la mémoire comme nécessaire à la prudence.

CONCLUSION : La prudence, nous le savons, a trait aux actions contingentes. Au sein de cette contingence, le prudent ne peut porter une direction rationnelle qu'en se basant, non pas sur ce qui est absolu et nécessaire, mais seulement

---

non sit pars prudentiæ. Memoria enim, ut probat Philos. [lib. de Mem. et Reminisc. cap. 1], est in parte animæ sensitiva. Prudentia autem est in ratiocinativa [1], ut patet in 6. Eth. [cap. 5]. Ergo memoria non est pars prudentiæ.

2. PRÆTEREA, prudentia per exercitium acquiritur et proficit. Sed memoria inest nobis a natura. Ergo memoria non est pars prudentiæ.

3. PRÆTEREA, memoria est præteritorum. Prudentia autem est futurorum operabilium, de quibus est consilium, ut dicitur in 6. Eth. [cap. 2]. Ergo memoria non est pars prudentiæ.

SED CONTRA est quod Tullius, in Rhet. [de Invent. cap. 2], ponit memoriam inter partes prudentiæ.

RESPONDEO dicendum quod prudentia est circa contingentia operabilia, sicut dictum est [q. 47, art. 5]. In hiis autem non potest homo dirigi per ea quæ sunt

---

[1] In ms. : *ratiocinatio.*

sur ce qui arrive le plus communément; car il faut bien que les principes soient dans la même proportion que les conclusions : à partir du nécessaire on ne saurait conclure du contingent, comme le dit Aristote. Or, l'expérience seule nous renseigne sur ce qui arrive le plus communément. La genèse et le progrès d'une vertu intellectuelle, dit encore le Philosophe, dépendent d'une longue expérience. Mais à son tour, l'expérience suppose le ressouvenir de plusieurs et même de beaucoup de choses. Par conséquent, la prudence suppose elle-même ce ressouvenir; elle requiert la mémoire.

SOLUTIONS : 1. La prudence applique les principes généraux aux actions particulières. Mais la connaissance de ces actions relève des facultés sensibles. Pour une grande part, celles-ci entrent donc dans le jeu de la prudence et la mémoire est une de ces facultés sensibles.

---

simpliciter et ex necessitate vera, sed ex hiis quæ ut in pluribus accidunt : oportet enim principia conclusionibus esse proportionata, et ex talibus talia concludere, ut dicitur in 6. Ethic. [cap. 1 et 3]. Quid autem in pluribus sit verum, oportet per experimentum considerare : unde et in 2. Ethic. [cap. 1] Philos. dicit « virtus intellectualis habet generationem et augmentum ex experimento et tempore ». Experimentum autem est ex pluribus memoriis, ut patet in 1. Met. [cap. 1]. Unde consequens est quod ad prudentiam requiritur plurium memoriam habere. Unde convenienter memoria ponitur pars prudentiæ.

AD PRIMUM ergo dicendum quod quia, sicut dictum est [q. 47, art. 3], prudentia applicat universalem cognitionem ad particularia, quorum est sensus, unde est quod multa, quæ pertinent ad partem sensitivam requiruntur ad prudentiam. Inter quæ est memoria.

2. La prudence peut avoir à son service une aptitude native à la rectitude du jugement; mais cette aptitude doit être complétée par l'expérience, l'entraînement, voire même par la grâce. La mémoire, au dire de Cicéron, à supposer que l'on en soit naturellement doué, exige elle aussi d'être méthodiquement perfectionnée par l'éducation. Pour bien éduquer la mémoire, quatre procédés sont à recommander : 1° Les impressions inaccoutumées, les images originales et inédites, par le saisissement de curiosité qu'elles éveillent, se retiennent mieux; il y a des souvenirs de notre première enfance qui nous restent indélébilement fixés. Les idées abstraites s'élaborent plus facilement dans notre esprit, quand elles se trouvent liées à des comparaisons sensibles; car, c'est un fait, notre connaissance est plus à l'aise vis-à-vis des réalités sensibles que vis-à-vis des réalités spirituelles; or, c'est la mémoire qui conserve les images des réalités sensibles. — 2° Celui qui veut perfectionner sa mémoire, doit organiser ses souvenirs

---

Ad secundum dicendum quod sicut prudentia aptitudinem quidem habet ex natura, sed ejus complementum est ex exercitio vel gratia; ita etiam, ut Tullius dicit in sua Rhet. [ad Heren. lib. 3, cap. 16, 24], memoria non solum a natura perficitur, sed etiam habet plurimum artis et industriæ. Et sunt quatuor per quæ homo proficit in bene memorando. Quorum primum est ut eorum quæ vult memorari quasdam similitudines assumat convenientes, nec tamen omnino consuetas : quia ea quæ sunt inconsueta magis miramur, et sic in eis animus magis et vehementius detinetur; ex quo fit quod eorum quæ in pueritia vidimus, magis memoremur. Ideo autem necessaria est hujusmodi similitudinum vel imaginum adinventio, quia intentiones simplices et spirituales facilius ex animo elabuntur nisi quibusdam similitudinibus corporalibus quasi alligentur : quia humana cognitio potentior est circa sensibilia. Et memorativa

en systèmes liés; car, alors, un souvenir en appelle facilement un autre. C'est pourquoi le Philosophe dit : « Parfois le souvenir d'un événement évoque en même temps le lieu où il s'est accompli, parce qu'entre les deux choses la liaison est immédiate ». — 3° Il faut encore, pour bien retenir, appliquer son affectueuse sollicitude à vouloir garder ses souvenirs, cette insistance fixant davantage les impressions. Cicéron écrit qu'une telle sollicitude conserve en nous la vive fraîcheur des représentations. — 4° Il faut enfin fréquemment revenir sur ses souvenirs si l'on veut les conserver. Au dire du Philosophe, la réflexion renouvelée nous empêche d'oublier et cette habitude de réflexion rend spontanée l'évocation des souvenirs. Les choses que nous avons l'habitude d'associer dans notre conscience sont rapidement remémorées, le souvenir de l'une évoquant spontanément le souvenir de l'autre.

---

ponitur in parte sensitiva. Secundo, oportet ut homo ea quæ memoriter vult tenere sua consideratione ordinate disponat, ut ex uno memorato facile ad aliud procedatur. Unde dicit Philos., in lib. de Mem. [cap. 2] : « A locis videntur reminisci aliquando : causa autem est quia velociter ab alio in aliud veniunt ». Tertio oportet ut homo sollicitudinem apponat et affectum adhibeat ad ea quæ vult memorari : quia quo aliquid magis fuerit impressum animo, eo minus elabitur. Unde Tullius dicit, in sua Rhetor. [ad Heren. lib. 3. cap. 19], quod « sollicitudo conservat integras simulacrorum figuras ». Quarto oportet quod ea frequenter meditemur figuras quæ volumus memorari. Unde Philos. dicit, in lib. de Mem. [loc. sup. cit.] quod « meditationes memoriam salvant » : quia, ut in eodem lib. [cap. 2] dicitur, « consuetudo est quasi natura »; unde quæ multoties intelligimus cito reminiscimur, quasi naturali quodam ordine ab uno ad aliud procedentes.

3. La mémoire du passé nous sert précisément de base pour argumenter et discerner du futur, aussi est-elle nécessaire au conseil de la prudence.

ARTICLE 2.

L'intelligence est-elle requise pour la prudence?

DIFFICULTÉS : 1. L'« intelligence des premiers principes » est donnée, par le Philosophe, comme une vertu intellectuelle distincte de la vertu de prudence. Comment prétendre que cette « intelligence » soit requise pour la prudence?

2. L'intelligence est un don du Saint Esprit et ce don est un complément de la vertu de foi. Or, la foi n'est-elle pas distincte de la vertu de prudence?

3. L'intelligence vise l'immatériel et l'universel.

AD TERTIUM dicendum quod ex præteritis oportet nos quasi argumentum sumere de futuris. Et ideo memoria præteritorum necessaria est ad bene consiliandum de futuris.

ARTICULUS II.

Utrum intellectus sit pars prudentiæ.

[Quæst. præced.; 3 Sent. Dist. 33, Q. 3, art. 1, q. 1.]

AD SECUNDUM sic proceditur. Videtur quod intellectus non sit pars prudentiæ. Eorum enim quæ ex opposito dividuntur unum non est pars alterius. Sed intellectus ponitur virtus intellectualis condivisa prudentiæ, ut patet in 6. Ethicor. [cap. 3]. Ergo intellectus non debet poni pars prudentiæ.

2. PRÆTEREA, intellectus ponitur inter dona Spiritus Sancti, et correspondet fidei, ut supra habitum est [q. 8, art. 1 et 8]. Sed prudentia est alia virtus a fide, ut per supra dicta patet [q. 4, art. 8; et 1-2, q. 62, art. 2]. Ergo intellectus non pertinet ad prudentiam.

3. PRÆTEREA, « prudentia est singularium operabilium », ut dicitur in 6. Ethicor. [cap. 7]. Sed intellectus est universalium cognoscitivus et immaterialium

Pourquoi donc l'exiger dans la vertu de prudence qui est le discernement des actions individuelles?

CEPENDANT, Cicéron et Macrobe s'accordent à dire que l' « intelligence » fait partie de la prudence.

CONCLUSION : Par « intelligence » on n'entend point ici la faculté même de l'intelligence, mais la claire vue d'un principe premier, connu par sa propre évidence sans démonstration précédente. C'est dans ce sens que nous parlons de « l'intelligence » des premiers principes. Toute déduction rationnelle procède de principes reconnus comme évidents et premiers; ainsi, tout raisonnement suppose l'intelligence de ces principes évidents. Mais, la prudence est la raison droite au service des actions; il faut donc que son raisonnement parte d'une semblable évidence et, par conséquent, de la claire intelligence de celle-ci [1].

---

ut patet in 3. de Anima [cap. 4]. Ergo intellectus non est pars prudentiæ.

SED CONTRA est quod Tullius [de Invent. lib. 2, cap. 53], ponit intelligentiam partem prudentiæ, et Macrobius [in Somn. Scip. lib. 1, cap. 8] intellectum, quod in idem redit.

RESPONDEO dicendum quod intellectus non sumitur hic pro potentia intellectiva, sed prout importat quamdam rectam æstimationem alicujus extremi principii quod accipitur ut per se notum : sicut et prima demonstrationum principia intelligere dicimur. Omnis autem deductio rationis ab aliquibus procedit quæ accipiuntur ut prima. Unde oportet quod omnis processus rationis ab aliquo intellectu procedat. Quia igitur prudentia est recta ratio agibilium, ideo necesse est quod totus processus prudentiæ ab intellectu derivetur. Et propter hoc intellectus ponitur pars prudentiæ.

---

[1] Les réponses aux objections vont préciser en quoi consiste cette « intelligence ».

SOLUTIONS : 1. Le raisonnement prudentiel se termine à une conclusion pratique, application des principes mêmes de la moralité à une action particulière. Or, une conclusion particulière provient d'un raisonnement formé d'une proposition supposant la connaissance d'un objet universel et d'une proposition supposant la connaissance d'un objet particulier. Le raisonnement de la prudence procède, lui aussi, d'une double intelligence : 1° de l'intelligence des principes généraux de la moralité et qui relève de la vertu intellectuelle dite « intelligence des premiers principes spéculatifs et pratiques », par exemple : « il ne faut faire de mal à personne » ; 2° de l'intelligence d'une vérité particulière, mineure du syllogisme de la prudence et qui déclare quelle action doit devenir l'expression pratique de la loi générale ; c'est là le terme dernier et principal auquel aboutit le discernement. Une telle intelligence de l'action

---

AD PRIMUM ergo dicendum quod ratio prudentiæ terminatur, sicut ad conclusionem quamdam, ad particulare operabile, ad quod applicat universalem cognitionem, ut ex dictis patet [q. 47, art. 3 et 6]. Conclusio autem singularis syllogizatur ex universali et singulari propositione. Unde oportet quod ratio prudentiæ ex duplici intellectu procedat. Quorum unus est qui est cognoscitivus universalium. Quod pertinet ad intellectum qui ponitur virtus intellectualis; quia naturaliter nobis cognita sunt non solum universalia principia speculativa, sed etiam practica; sicut : nulli esse malefaciendum, ut ex dictis patet [q. 47, art. 6]. Alius autem intellectus est qui, ut dicitur in 6. Ethic. [cap. 11], est cognoscitivus extremi, idest alicujus primi singularis et contingentis operabilis propositionis scilicet minoris, quam oportet esse singularem in syllogismo prudentiæ, ut dictum est [q. 47, art. 3 et 6]. Hoc autem principium singulare est aliquis singularis finis, ut ibidem dicitur. Unde intellectus qui ponitur

opportunément exigée est nécessaire à la prudence : c'est la vue de ce qu'il faut faire, de la fin particulière qui est l'action elle-même.

2. L'intelligence, don du Saint Esprit, est, en effet, une pénétration aiguë des réalités de la foi. Mais, il ne faut pas confondre ce don avec « l'intelligence » dont il est ici question.

3. L'intelligence avisée du vrai pratique n'est pas l'œuvre des sens extérieurs, mais du sens intérieur [appelé « cogitative »] et qui, pour son jugement particulier, opère toujours conjointement avec la raison.

ARTICLE 3.

La docilité est-elle requise pour la prudence?

DIFFICULTÉS : 1. La docilité est nécessaire à

---

pars prudentiæ est quædam recta æstimatio[1] de aliquo particulari fine.

AD SECUNDUM dicendum quod intellectus qui ponitur donum Spiritus Sancti est quædam perspectio acuta divinorum, ut ex supra dictis patet [q. 8, art. 1]. Aliter autem ponitur intellectus pars prudentiæ, ut dictum est [in corp. art.].

AD TERTIUM dicendum quod ipsa recta æstimatio[1] de fine particulari et intellectus dicitur, inquantum est alicujus principii; et sensus, inquantum est particularis. Et hoc est quod Philos. dicit in 6. Ethic. [cap. 11] : « Horum, scilicet singularium, oportet habere sensum : hic autem est intellectus ». Non autem hoc est intelligendum de sensu particulari quo cognoscimus propria sensibilia, sed de sensu interiori quo de particulari judicamus.

ARTICULUS III.

Utrum docilitas debeat poni pars prudentiæ.

[Qu. præced.; 3 Sent., Dist. 33, Q. 3, art. 1, q. 2.]

AD TERTIUM sic proceditur. Videtur quod docilitas

---

[1] In ms. : *existimatio.*

l'acquisition de toute vertu intellectuelle. Pourquoi l'approprier à la vertu de prudence?

2. Nos vertus méritent louange en tant qu'elles sont notre œuvre et que nous en construisons volontairement, en nous, l'édifice. Mais la docilité est un don de nature. Comment l'exiger pour la vertu de prudence, fruit d'un entraînement continu et persévérant.

3. La docilité convient au disciple qui se soumet à la direction et à l'enseignement d'un maître. Or, la prudence, étant directrice de l'action, est plutôt la vertu du maître qui enseigne et qui commande. La docilité ne semble donc pas lui être nécessaire.

CEPENDANT, Macrobe, suivant en cela Plotin, désigne la docilité comme nécessaire à la prudence.

CONCLUSION : Nous l'avons dit déjà, à maintes reprises, la prudence a pour objet les actions

---

non debeat poni pars prudentiæ. Illud enim quod requiritur ad omnem virtutem intellectualem non debet appropriari alicui earum. Sed docilitas est necessaria ad quamlibet virtutem intellectualem. Ergo non debet poni pars prudentiæ.

2. PRÆTEREA, ea quæ ad virtutes humanas pertinent sunt in nobis : quia secundum ea quæ in nobis sunt laudamur vel vituperamur. Sed non est potestate nostra quod dociles simus, sed ex hoc naturali dispositione quibusdam contingat. Ergo non est pars prudentiæ.

3. PRÆTEREA, docilitas ad discipulum pertinet. Sed prudentia, cum sit præceptiva, magis videtur ad magistros pertinere, qui etiam præceptores dicuntur. Ergo docilitas non est pars prudentiæ.

SED CONTRA est quod Macrobius [in Somn. Scip. lib. 1, cap. 8], secundum sententiam Plotini, [1] ponit docilitatem inter partes prudentiæ.

RESPONDEO dicendum quod, sicut supra dictum est [art. præc., ad 1], prudentia consistit circa particularia

---

[1] In ms. : *Politini.*

individuelles. Celles-ci se présentent avec une infinie diversité et un seul homme ne peut qu'à la longue se rendre compte de tous les points de vue et circonstances dans lesquels se présentent ses multiples actions. S'il veut être prudent, l'homme a donc besoin de prendre leçon près des autres, spécialement près des anciens dont l'esprit assagi et mûri lui enseignera la pratique vertueuse. « Il faut, dit le Philosophe, être attentif non seulement aux vérités dont on possède la démonstration, mais encore aux opinions et aux sentences des gens d'expérience, des vieillards et des hommes prudents ». Cette longue expérience leur fait voir, mieux qu'à personne, où se trouvent les véritables directives vertueuses. C'est pourquoi, il est dit aux Proverbes : « Ne t'appuie pas uniquement sur ta propre prudence », et dans l'Ecclésiaste : « Fie-toi aux avis répétés des anciens et des prudents; applaudis de tout ton cœur à leur sagesse ». Etre ainsi disposé à profiter de

---

operabilia. In quibus cum sint quasi infinitæ diversitates, non possunt ab uno homine sufficienter omnia considerari, nec per modicum tempus, sed per temporis diuturnitatem. Unde in his quæ ad prudentiam pertinent, maxime indiget homo ab alio erudiri : et præcipue ex senibus, qui sanum intellectum adepti sunt circa fines operabilium. Unde Philos. dicit, in 6. Ethic. [cap. 11] : « Oportet attendere expertorum et seniorum et prudentium in demonstrabilibus enuntiationibus[1] et opinionibus non minus quam demonstrationibus : propter experientiam enim vident principia ». Unde etiam Proverb. [v. 5, 4] dicitur : « Ne innitaris prudentiæ tuæ » ; et Eccli. 5[2] [v. 35] dicitur : « In multitudine presbyterorum idest seniorum prudentium sta, et sapientiæ illorum ex corde conjungere ». Hoc autem

---

[1] in ms. : *in demonstrabilibus enuntiationibus et enuntiationibus et opinionibus.* — [2] in man. : *Eccl. VI.*

toute leçon n'est pas autre chose que la docilité. Et celle-ci, manifestement, convient à la prudence.

SOLUTIONS : 1. La docilité est utile pour acquérir n'importe quelle vertu intellectuelle; mais la prudence exige tout particulièrement la docilité en raison de la longue expérience qu'elle réclame comme base de son discernement.

2. Il en est de la docilité comme de toutes les perfections nécessaires à la vertu de prudence et dont nous traitons dans cette question [1]. Par prédisposition de tempérament, on peut être porté à la docilité, mais celle-ci n'aura son achèvement de perfection que par l'effort éducatif, quand, loin de négliger par paresse les enseignements des sages ou de les dédaigner par orgueil, on applique son esprit à les recueillir avec sollicitude, assiduité et respect.

3. Il y a une prudence du commandement;

---

pertinet ad docilitatem, ut aliquis sit bene disciplinæ susceptivus. [2] Et ideo convenienter ponitur docilitas pars prudentiæ.

AD PRIMUM ergo dicendum quod etsi docilitas utilis sit ad quamlibet virtutem intellectualem præcipue tamen ad prudentiam ratione jam dicta [in corp.].

AD SECUNDUM dicendum quod docilitas, sicut et alia quæ ad prudentiam pertinent, secundum aptitudinem quidem est a natura : sed ad ejus consummationem plurimum valet humanum studium, dum scilicet homo sollicite, frequenter et reverenter applicat animum suum documentis majorum, non negligens ea propter ignaviam, nec contemnens propter superbiam.

AD TERTIUM dicendum quod per prudentiam aliquis

---

[1] Bien noter que tous ces perfectionnements de l'intelligence, nécessaires au discernement de la prudence — ceux qui viennent d'être décrits comme tous ceux qui restent à décrire au cours de la présente question — peuvent avoir leur première base dans d'heureuses prédispositions natives, que la bonne éducation, l'expérience de la vie et l'effort personnel devront développer.

[2] In ms. : *sustentivus.*

mais il y a aussi, et pour tous et chacun, une prudence personnelle par laquelle on doit se diriger soi-même. La docilité est nécessaire à l'acquisition de cette prudence personnelle. Elle convient même à la prudence de ceux qui commandent : il n'est personne qui, dans la direction difficile et compliquée des actions humaines, puisse toujours et partout se suffire à soi-même.

ARTICLE 4.

La sagacité de l'esprit est-elle requise pour la prudence?

DIFFICULTÉS : 1. L'ingéniosité de l'esprit semble plus utile pour instituer des démonstrations spéculatives que pour discerner les actions pratiques et contingentes qui sont l'objet de la prudence.

2. L'aptitude à diriger un judicieux conseil est surtout opportune à la prudence, beaucoup plus

---

præcipit non solum aliis sed etiam sibi ipsi, ut dictum est [q. 47, art. 12, ad 3]. Unde etiam in subditis locum habet, ut supra dictum est [ibid.] : ad quorum prudentiam pertinet docilitas. Quamvis etiam ipsos majores oporteat dociles quantum ad aliqua esse : quia nullus in his quæ subsunt prudentiæ sibi quantum ad omnia sufficit, ut dictum est [in corp. art.].

ARTICULUS IV.*

Utrum solertia sit pars prudentiæ.

[Qu. præc.; 3 Sent., Dist. 33, Q. 3, art. 1, q. 4.]

AD QUARTUM sic proceditur. Videtur, quod sollertia non sit pars prudentiæ. Sollertia enim se habet ad facile invenienda media in demonstrationibus, ut patet in 1. Poster. [cap. 34]. Sed ratio prudentiæ non est demonstrativa : cum sit contingentium. Ergo ad prudentiam non pertinet sollertia.

2. PRÆTEREA, ad prudentiam pertinet bene consiliari, ut dicitur in 6. Ethic. [cap. 5]. Sed in bene consiliando

que cette ingéniosité de l'esprit qui s'oppose, par la promptitude de ses solutions, à la lenteur obligée du conseil.

3. Pourquoi ne pas laisser aux rhéteurs les habiletés et les heureuses trouvailles des esprits ingénieux?

CEPENDANT, nous avons vu précédemment que la sollicitude appartient à la prudence. Or, d'après S. Isidore, la sollicitude implique ingéniosité de l'esprit et en même temps célérité. Cette sagacité de l'esprit est donc nécessaire au prudent.

CONCLUSION : Il appartient au prudent de fournir un parfait discernement, une juste appréciation de l'action. Or, cette justesse d'appréciation et cette rectitude de discernement, aussi bien dans l'ordre spéculatif que dans l'ordre pratique, s'acquièrent doublement, soit qu'on y arrive par ingéniosité personnelle, soit qu'on y

---

non habet locum sollertia, quæ est eustochia [1] quædam, idest bona conjecturatio, quæ est sine ratione et velox; oportet autem omnia consiliari tarde, ut dicitur in 6. Ethic. [cap. 9]. Ergo sollertia non debet poni pars prudentiæ.

3. PRÆTEREA, sollertia, ut dictum est [q. præc.], est quædam bona conjecturatio. Sed conjecturis uti est rhetorum [2]. Ergo sollertia magis pertinet ad rethoricam, quam ad prudentiam.

SED CONTRA est quod sicut Isid. dicit, in lib. 10. Etymolog. [ad lit. S.] : « Sollicitus dicitur quasi solers et citus ». Sed sollicitudo ad prudentiam pertinet, ut supra dictum est [q. 47, art. 9]. Ergo et sollertia.

RESPONDEO dicendum quod prudentis est rectam æstimationem habere de operandis. Recta autem æstimatio sive opinio acquiritur in operativis, sicut in speculativis, dupliciter : uno quidem modo, per se inveniendo; alio modo ab alio addiscendo. Sicut autem

---

[1] In ms. : *custodia.* — [2] in ms. : *rectorum.*

soit amené par l'enseignement d'un autre. S'il appartient à la docilité d'être prête à recevoir d'un autre une bonne direction, il appartient à la sagacité personnelle de trouver par elle-même cette opportune orientation. Cette sagacité pratique, au service du juste milieu moral, est une application d'une sagacité intellectuelle plus générale, d'une promptitude d'esprit qui, au dire du Philosophe, sait toujours viser juste et discerner tout de suite ce qui convient le mieux [1].

SOLUTIONS : 1. Sans nul doute, la sagacité de l'esprit sert à la spéculation; mais elle n'est pas moins requise pour le discernement pratique. Deux hommes, par exemple, deviennent-ils subitement des amis? Un esprit sagace découvrira aussitôt qu'ils ne deviennent amis que pour lier parti contre un ennemi commun.

---

docilitas ad hoc pertinet ut homo bene se habeat in acquirendo rectam opinionem ab alio; ita sollertia ad hoc pertinet ut homo bene se habeat in acquirendo rectam æstimationem [2] per seipsum. Ita tamen ut sollertia accipiatur pro eustochia, cujus est pars. Nam eustochia est bene conjecturativa de quibuscumque : sollertia autem est facilis et prompta conjecturatio circa inventionem medii, ut dicitur in 1. Posterior. [cap. 34]. Tamen ille Philos. qui ponit sollertiam partem prudentiæ, accipit eam communiter pro omni eustochia. Unde dicit quod « sollertia est habitus, qui provenit ex repentino, inveniens quod convenit » [q. præc., arg. 1].

AD PRIMUM ergo dicendum quod sollertia non solum se habet circa inventionem medii in [3] demonstrativis, sed etiam in operativis : puta cum aliquis videns aliquos amicos factus conjectat eos esse inimicos ejusdem, ut ibidem Philos. dicit. Et hoc modo sollertia pertinet ad prudentiam.

---

[1] Cette sagacité est appelée en grec εὐστοχία : habileté à viser, à saisir l'occasion; sens dérivés : habileté du coup de main, du raisonnement, habileté à bien conjecturer.

[2] In ms. : *existimationem.* — [3] in ms. : + *et.*

2. La pondération et la lenteur de l'esprit qui mènent à bien un conseil ne s'identifient point à la célérité de l'esprit qui voit juste et fournit tout de suite son heureuse trouvaille. On peut être un homme de bon conseil, un homme qui sait juger avec exactitude pourvu qu'on lui laisse le temps d'examiner et de comparer toutes choses. Mais l'ingéniosité rapide de l'esprit ne sera jamais de trop pour l'examen que réclame le judicieux conseil. Parfois même, elle devra suppléer au conseil, quand il faudra, sans retard, se décider et agir. Et puisque dans ce cas, tout de même, la prudence doit intervenir, il faut mettre à son service cette sagacité de l'esprit.

3. La rhétorique raisonne des actions tout comme la prudence. A ce point de vue, il leur appartient également de conjecturer; mais les rhéteurs s'y emploient en n'importe quel domaine de vérité, (tandis que les prudents en usent pour cette œuvre de vérité qui est la vie vertueuse).

Ad secundum dicendum quod Philos. unam rationem inducit, in 6. Ethic. [cap. 9], ad ostendendum quod eubulia, quæ est bene consiliativa, non est eustochia, cujus laus est in veloci consideratione ejus quod oportet : potest autem esse aliquis bene consiliativus etsi diutius consilietur vel tardius. Nec tamen propter hoc excluditur quin bona conjecturatio ad bene consiliandum valeat. Et quandoque necessaria est : quando scilicet ex improviso occurrit aliquid agendum. Et ideo sollertia convenienter ponitur pars prudentiæ.

Ad tertium dicendum quod rethorica etiam ratiocinatur [1] circa operabilia. Unde nihil prohibet idem ad rethoricam et prudentiam pertinere. Et tamen conjecturatio hic non sumitur solum secundum quod pertinet ad conjecturas quibus utuntur rhetores [2] : sed secundum quod in quibuscumque dicitur homo conjicere veritatem.

---

[1] In ms. : *etiam*. — [2] in ms. : *rectores*.

ARTICLE 5.

L'habileté à bien raisonner est-elle requise pour la prudence?

DIFFICULTÉS : 1. La prudence est dans la raison : c'est la raison elle-même s'appliquant à diriger l'action. Dès lors, n'est-il pas superflu de la dire nécessaire à la prudence?

2. Toutes les vertus intellectuelles, principalement la sagesse et la science, supposent l'habileté à bien raisonner. Pourquoi donc l'exiger spécialement pour la prudence qui est une vertu de l'intelligence?

3. La raison et l'intelligence appartiennent à la même faculté. Mais, si déjà la prudence, nous l'avons vu, réclame l'intelligence, n'est-il pas inutile de dire qu'elle a besoin du raisonnement?

ARTICULUS V

Utrum ratio debeat poni pars prudentiæ.

[Qu. præced.; 3. Sent., Dist. 33, Q. 3, art. 1, q. 4]

AD QUINTUM sic proceditur. Videtur quod ratio non debeat poni pars prudentiæ. Subjectum enim accidentis non est pars ejus. Sed prudentia est in ratione sicut in subjecto, ut dicitur in 6. Ethic. [cap. 5]. Ergo ratio non debet poni pars prudentiæ.

2. PRÆTEREA illud quod est multis commune non debet alicujus eorum poni pars : vel, si ponatur, debet poni pars ejus cui potissime convenit. Ratio autem[1] necessaria est in omnibus virtutibus intellectualibus : et præcipue in sapientia et scientia, quæ utuntur ratione demonstrativa. Ergo ratio non debet poni pars prudentiæ.

3. PRÆTEREA, ratio non differt per essentiam potentiæ ab intellectu, ut prius habitum est [pars 1, q. 79, art. 8]. Si ergo intellectus ponitur pars prudentiæ superfluum fuit addere rationem.

---

[1] In ms. : *autem ratio.*

CEPENDANT, Macrobe, d'accord avec Plotin, déclare que l'habileté à bien raisonner est nécessaire à la prudence.

CONCLUSION : Il est dans la fonction de la prudence d'instituer, à propos de l'action morale, un judicieux conseil, comme l'enseigne Aristote. Or, instituer un conseil, c'est faire une enquête qui procède d'une chose à une autre et fait sortir, d'une vérité connue, une autre vérité. Une telle enquête est, manifestement, l'œuvre du raisonnement. Pour être un prudent, il est donc nécessaire de savoir bien raisonner. La perfection de la prudence dépend de cette habileté.

SOLUTIONS : 1. Sans doute, la prudence est dans la raison; mais il s'agit ici de l'habileté à bien user de la raison; et cette habileté-là est requise pour la perfection du discernement prudentiel.

2. La certitude nous est donnée par l'intelligence; mais le raisonnement est nécessaire parce qu'il n'est pas toujours possible à l'intelligence

---

SED CONTRA est quod Macrobius [lib. 1 in Somn. Scip., cap. 8], secundum sententiam Plotini, rationem numerat inter partes prudentiæ.

RESPONDEO dicendum quod « opus prudentis est esse bene consiliativum », ut dicitur in 6. Ethic. [cap. 7]. Consilium autem est inquisitio quædam ex quibusdam ad alia procedens. Hoc autem est opus rationis. Unde ad prudentiam necessarium est quod homo sit bene ratiocinativus. Et quia ea quæ exiguntur ad perfectionem prudentiæ dicuntur exigitivæ vel quasi integrales partes prudentiæ, inde est quod ratio inter partes prudentiæ connumerari debet.

AD PRIMUM ergo dicendum quod ratio non sumitur hic pro ipsa potentia rationis, sed pro ejus bono usu.

AD SECUNDUM dicendum quod certitudo rationis est ex intellectu, sed necessitas rationis est ex defectu in-

d'aboutir immédiatement à la certitude. Les intelligences pures, comme Dieu et les Anges, saisissent la vérité par voie de simple intuition; elles n'ont pas à recourir au raisonnement. Les actions particulières dont s'occupe la prudence, sont loin de présenter leur vérité comme immédiatement intelligible et cela d'autant plus que nos actions sont moins certaines et moins déterminées. Les œuvres, qui relèvent des arts techniques, bien que particulières, se présentent comme plus certaines et plus déterminées que les actions morales qui relèvent de la prudence; les procédés techniques, une fois connus et fixés, peuvent être employés avec certitude et sécurité, sans qu'il soit besoin d'en raisonner de rechef, ainsi que le dit Aristote. C'est pourquoi, bien que la raison aboutisse à plus de certitude dans les autres vertus intellectuelles, la vertu intellectuelle de prudence a tout spécialement besoin de raisonner et de bien raisonner, afin d'appliquer, avec la plus grande garantie possible de vérité, les principes généraux de la moralité aux variables et incertaines actions humaines.

---

tellectus : illa enim in quibus vis intellectiva plenarie viget ratione non indigent, sed suo simplici intuitu veritatem comprehendunt, sicut Deus et Angeli. Particularia autem operabilia, in quibus prudentia dirigit, recedunt præcipue ab intelligibilium conditione; et tanto magis quanto minus certa seu determinata. Ea enim quæ sunt artis, licet sint singularia, tamen sunt magis determinata, et certa : unde in pluribus eorum non est consilium propter certitudinem, ut dicitur in 3. Ethic., [cap. 3]. Et ideo quamvis in quibusdam aliis virtutibus intellectualibus sit certior ratio quam in prudentia tamen ad prudentiam maxime requiritur quod sit homo bene ratiocinativus, ut possit bene applicare universalia principia ad particularia, quæ sunt varia et incerta.

3. La raison et l'intelligence appartiennent à la même faculté; mais elles en sont des actes différents : l'intelligence est la pénétration intime de la vérité, la raison est l'inquisition discursive de la vérité : et ces deux actes, nous le savons, sont tous deux nécessaires au parfait discernement de la prudence.

ARTICLE 6.

Le prudent doit-il être prévoyant?

DIFFICULTÉS : 1. Etymologiquement, le mot « prévoyance » ou « providence » est le mot abrégé de « prudence ». Le prudent est celui qui prévoit, celui qui fait œuvre de prévoyance. Pourquoi, dès lors, voir dans la prévoyance une partie seulement de la prudence?

AD TERTIUM dicendum quod etsi intellectus et ratio non sint diversæ potentiæ tamen denominantur ex diversis actibus : nomen enim intellectus sumitur ab intima penetratione veritatis; nomen autem rationis ab inquisitione et discursu. Et ideo utrumque ponitur pars prudentiæ, ut ex dictis patet [art. 2. huj. q.]

ARTICULUS VI.

Utrum providentia debeat poni pars prudentiæ.

[Qu. præced.; Pars I, qu. 32, art. 1; 3 Sent., Dist. 33. Qu. 3, art. 1, q. 1, 2, 4; De Verit., qu. 5, art. 1.]

AD SEXTUM sic proceditur. Videtur quod providentia non debeat poni pars prudentiæ. Nihil enim est pars sui ipsius. Sed providentia videtur idem esse quod prudentia : quia, ut Isid. dicit, in lib. 10 Etymol. [ad lit. P] : « prudens dicitur quasi porro videns » : et ex hoc etiam nomen providentiæ sumitur, ut Boetius dicit in lib. 5 de Cons. [pros. 6]. Ergo providentia non est pars prudentiæ.

2. La prévoyance ne serait-elle pas plus spéculative que pratique? S'il en est ainsi, pourquoi la requérir pour la prudence, essentiellement pratique?

3. L'acte principal de la prudence est l'intimation ou précepte; ses actes secondaires et antérieurs sont le conseil et le jugement. Mais à aucun de ces actes ne semble convenir le nom de prévoyance.

CEPENDANT, Cicéron et Macrobe, nous l'avons vu, nomment la providence parmi les parties constitutives de la prudence.

CONCLUSION : La fonction propre de la prudence c'est, répétons-le, de diriger les actions humaines, c'est-à-dire de les ordonner, comme il sied, à la fin morale. Il y a des événements nécessaires qui relèvent de la providence divine; mais de nos providences humaines ne relèvent que des actions contingentes et il dépend de nous que celles-ci soient ordonnées à la fin morale. Les

---

2. PRÆTEREA, prudentia est solum practica. Sed providentia potest etiam esse speculativa : quia visio, ex qua[1] sumitur nomen providentiæ, magis pertinet ad speculativam quam ad operativam. Ergo providentia non est pars prudentiæ.

3. PRÆTEREA, principalis actus prudentiæ est præcipere; secundarius autem est judicare et consiliari. Sed nihil horum videtur importari proprie per nomen providentiæ. Ergo providentia non est pars prudentiæ.

SED CONTRA est auctoritas Tullii [lib. 2. de Invent.] et Macrobii [lib. 1. in Somn. Scip. cap. 8], qui ponunt providentiam partem prudentiæ, ut ex dictis patet [q. 48].

RESPONDEO dicendum quod, sicut supra dictum est [q. 47, art. 6 et 7], prudentia proprie est circa ea quæ sunt ad finem; et hoc ad ejus officium proprie pertinet, ut ad finem debite ordinentur. Et quamvis aliqua necessaria sint propter finem quæ subjiciuntur

[1] In ms. : *quo.*

événements passés se présentent, en tant que passés, comme nécessaires; car il est impossible de faire qu'ils n'aient pas existé. Les événements présents sont également nécessaires puisque actuellement ils sont : une fois assis, Socrate ne peut pas ne pas être assis. Il n'y a donc que les actions contingentes, encore futures, qu'il soit loisible à la prudence d'ordonner à la véritable fin de la vie humaine et c'est là, en effet, son rôle. Si donc, par providence, l'on entend une certaine prévision d'une action future dont on juge l'accord avec la situation présente et l'opportunité dans les circonstances actuelles, il faut bien reconnaître qu'une semblable providence ou prévoyance est requise pour la prudence.

SOLUTION : I. Quand plusieurs choses sont nécessaires pour composer un tout, il en est une qui est certainement la principale et à laquelle sont ordonnées toutes les autres : dans un tout, il

---

divinæ providentiæ,[1] humanæ tamen providentiæ[1] non subjiciuntur nisi contingentia operabilia quæ per hominem possunt fieri propter finem. Præterita autem in necessitatem quamdam transeunt : quia impossibile est non esse quod factum est. Similiter etiam præsentia, inquantum hujusmodi, necessitatem quamdam habent : necesse est enim Socratem sedere, dum sedet. Unde consequens est quod contingentia futura, secundum quod sunt per hominem in finem humanæ vitæ ordinabilia, pertineant ad prudentiam, utrumque autem horum importatur in nomine providentiæ : importat enim providentia respectum quemdam alicujus distantis ad quod ea quæ in præsenti occurrunt ordinanda sunt. Unde providentia est pars prudentiæ.

AD PRIMUM ergo dicendum quod quandocumque multa requiruntur ad unum, necesse est unum eorum esse principale, ad quod omnia alia ordinantur. Unde

[1] In ms. : *prudentiæ.*

est nécessaire de trouver une partie qui soit prédominante et donne à ce tout forme et unité. C'est ainsi que, parmi les ingrédients qui composent la perfection de la prudence, c'est la providence ou prévision de la conformité de l'action à la fin vertueuse qui est la fonction principale. A cette perspicacité, concourent et s'ordonnent toutes les autres habiletés de l'esprit pratique.

2. Prévoir, c'est-à-dire discerner ce qui n'est pas encore, n'a pas raison d'être dans la spéculation qui a pour objet les vérités nécessaires et universelles. Celles-ci sont partout et toujours; elles ne sont à distance de nous qu'autant que nous ne les connaissons pas encore. C'est donc seulement dans l'ordre des actions pratiques que l'on doit parler de prévision et de prévoyance.

3. La prévoyance assure l'ordonnance de l'action à la fin morale, et cela même exige, à la fois, la rectitude du conseil, du jugement et du précepte.

---

et in quolibet toto necesse est esse unam partem formalem et prædominantem, a qua totam unitatem habet. Et secundum hoc providentia est principalior inter omnes partes prudentiæ : quia omnia alia quæ requiruntur ad prudentiam ad hoc necessaria sunt ut aliquid recte ordinetur in finem. Et id nomen ipsius prudentiæ sumitur a providentia, sicut a principaliori sua parte.

Ad secundum dicendum quod speculatio est circa universalia et circa necessaria, quæ secundum se non sunt procul, cum sint ubique et semper : etsi sint procul quoad nos, inquantum ab eorum cognitione deficimus. Unde providentia non proprie dicitur in speculativis sed solum in practicis.

Ad tertium dicendum quod in recta ordinatione ad finem qui includitur in ratione providentiæ, importatur rectitudo consilii et judicii et præcepti, sine quibus recta ordinatio in finem esse non potest.

ARTICLE 7.

Le prudent doit-il être circonspect?

DIFFICULTÉS : 1. Les circonstances de nos actions sont tellement nombreuses et si infiniment variables que la raison la plus circonspecte ne peut les saisir toutes. Trop de circonspection, loin de servir à la décision prudentielle, ne peut que lui nuire.

2. S'adapter aux circonstances paraît plus obligatoire aux vertus morales qu'à la prudence. Or, être attentif aux circonstances, n'est-ce pas se montrer circonspect?

3. Qui peut voir de loin peut voir de près. Or, déjà, pour la prudence, nous avons réclamé la prévoyance. Pourquoi donc y ajouter encore la circonspection?

ARTICULUS VII.

Utrum circumspectio possit esse pars prudentiæ.

[Qu. præced.; 3 Sent., Dist. 32, Q. 13, art. 1, q. 2.]

AD SEPTIMUM sic proceditur. Videtur quod circumspectio non possit esse pars prudentiæ. Circumspectio enim videtur esse consideratio quædam eorum quæ circumstant. Hujusmodi autem sunt infinita, quæ non possunt comprehendi ratione, in qua est prudentia. Ergo circumspectio non debet poni pars prudentiæ.

2. PRÆTEREA, circumstantiæ magis videntur pertinere ad virtutes morales quam ad prudentiam. Sed circumspectio nihil aliud esse videtur quam respectus circumstantiarum. Ergo circumspectio videtur magis pertinere ad morales virtutes quam ad prudentiam.

3. PRÆTEREA, qui potest videre quæ procul sunt multo magis potest videre quæ circa sunt, Sed per providentiam homo est potens prospicere quæ procul sunt, Ergo ipsa sufficit ad considerandum ea quæ circumstant. Non ergo oportuit præter providentiam ponere circumspectionem partem prudentiæ.

CEPENDANT, Macrobe dit que la circonspection est nécessaire à la prudence.

CONCLUSION : Il appartient spécialement à la prudence, nous le savons, de diriger avec rectitude une action vers une fin. Cette rectitude n'existe qu'autant qu'il s'agit d'une fin bonne et morale. Mais, les actions que dirige la prudence sont individuelles; elles sont, par le fait même, engagées dans la multiplicité et la diversité des circonstances. Et il peut arriver qu'une action qui, envisagée en elle-même, paraît être bonne et convenir à la fin vertueuse, pourrait devenir mauvaise et contraire à cette fin par suite des circonstances dans lesquelles elle se réaliserait. Par exemple, rien de plus plausible et en situation que de témoigner de l'amitié à quelqu'un dont on recherche l'affection. Mais, ce moyen deviendra inopportun et manquera son but s'il s'adresse à un orgueilleux qui voit, en tous les gestes qui se tournent vers lui, les humbles hommages qui lui sont dus, s'il s'adresse à un esprit prévenu qui voit, en tout signe d'amitié, une adulation inté-

---

SED CONTRA est auctoritas Macrobii [lib. 1. in Somn. Scip. cap. 8], ut supra dictum est [q. præc.].

RESPONDEO dicendum quod ad prudentiam, sicut dictum est [art. præc. et q. 47, art. 6 et 7], præcipue pertinet recte ordinare aliquid in finem. Quod quidem recte non fit nisi et finis sit bonus et id quod ordinatur in finem sit etiam bonum et conveniens fini. Sed prudentia, sicut dictum est [q. 47, art. 3], est circa singularia operabilia in quibus multa occurrunt, contingit aliquid secundum se consideratum esse bonum et conveniens fini, quod tamen ex aliquibus concurrentibus redditur vel malum vel non operativum ad finem. Sicut ostendere signa amoris alicui secundum se consideratum, videtur esse conveniens ad alliciendum ejus animum ad amorem; sed si contingat in animo illius superbia vel suspicio adulationis, non

ressée. Le prudent doit donc être fort circonspect, être attentif aux circonstances dans lesquelles se présentent les actions qu'il doit ordonner à la fin morale.

SOLUTIONS : 1. Sans doute, les circonstances, qui enveloppent nos actions, peuvent varier à l'infini ; mais, en fait, les circonstances qui affectent telle ou telle action déterminée sont en nombre fini ; et même, parmi elles, il n'en est que très peu qui soient susceptibles de modifier la valeur morale de l'action et qui, par conséquent, obligent le jugement rationnel à y prendre garde. Mais alors, vis-à-vis de ces circonstances, la circonspection a toute sa raison d'être.

2. Les circonstances de nos actions concernent la prudence ; car, c'est en les considérant que la prudence est amenée à orienter son discernement ; grâce à celui-ci et sous sa lumière directrice, les vertus morales peuvent produire leurs actes, selon l'opportunité des circonstances.

3. Il appartient à la prévoyance de découvrir l'action qui, de soi, convient à la fin ; il appartient

---

erit hoc conveniens ad finem. Et ideo necessaria est circumspectio ad prudentiam, ut scilicet homo id quod ordinatur in finem comparet et cum his quæ circumstant.

AD PRIMUM ergo dicendum quod licet ea quæ possunt circumstare sint infinita, tamen ea quæ circumstant in actu non sunt infinita ; sed pauca quædam sunt quæ immutant judicium rationis in agendis.

AD SECUNDUM dicendum quod circumstantiæ pertinent ad prudentiam quidem, sicut ad determinandum ea ; ad virtutes autem morales, inquantum per circumstantiarum determinationem perficiuntur.

AD TERTIUM dicendum quod sicut ad providentiam pertinet prospicere id quod est per se conveniens fini, ita ad circumspectionem pertinet considerare an sit conveniens fini secundum ea quæ circumstant. Utrum

à la circonspection de considérer si cette action, qui de soi convient à la fin, lui convient vraiment dans les circonstances données. Il y a là une double difficulté qui réclame une double ingéniosité de la raison prudentielle.

ARTICLE 8.

Le prudent doit-il être en garde contre les embûches qui entraveraient l'action?

DIFFICULTÉS : 1. Il est inutile de se tenir sur ses gardes quand aucun mal n'est à craindre. Or, la prudence dirige les vertus et l'on n'emploie la vertu qu'à bien faire, dit S. Augustin.

2. Quand on prévoit ce qui est bien, on peut en même temps prévoir le mal qui s'y oppose et par conséquent se garer de celui-ci. N'est-ce pas le même médecin qui, à la fois, rend la santé et guérit la maladie?

---

que autem horum habet specialem difficultatem. Et ideo utrumque eorum seorsum ponitur pars prudentiæ.

ARTICULUS VIII.

Utrum cautio debeat poni pars prudentiæ.

[Qu. præced.; 3 Sent., Dist. 33, Qu. 3, art. 1, q. 2.]

AD OCTAVUM sic proceditur. Videtur, quod cautio non debeat poni pars prudentiæ.[1] In hiis enim in quibus non potest malum esse, non est necessaria cautio. Sed « virtutibus nemo male utitur », ut dicit Aug. in lib. 2 de Lib. Arb. [cap. 19]. Ergo cautio non pertinet ad prudentiam quæ est directiva virtutum.

2. PRÆTEREA, ejusdem est providere bona et cavere mala : sicut ejusdem artis est facere sanitatem et curare ægritudinem. Sed providere bona pertinet ad providentiam.[2] Ergo etiam cavere mala. Non ergo cautio debet poni pars alia prudentiæ a providentia.

---

[1] In ms. *prudentiæ.* — [2] *prudentiam.*

3. Le véritable prudent ne se hasarde pas à tenter l'impossible. Or, il est impossible d'être en garde à l'endroit de tous les maux ou événements fâcheux qui peuvent survenir. Que l'on ne parle donc pas de ce précautionnement comme d'une perfection de la prudence.

CEPENDANT, l'Apôtre dit : « Voyez comment vous marchez; tenez-vous sur vos gardes ».

CONCLUSION : La prudence s'occupe de diriger les actions contingentes; mais en celles-ci peuvent se mêler le vrai et le faux, le mal et le bien, en raison des multiples aspects qui, à propos de ces mêmes actions, peuvent être envisagés; et il arrive que des embûches se dressent devant l'accomplissement du bien et que le mal prenne les apparences du bien. Il est donc nécessaire à la prudence d'être précautionneuse et de veiller à l'accomplissement du bien tout en se gardant du mal.

SOLUTIONS : 1 Loin de se garer des actes de la vertu, il faut les rechercher, mais on doit se

---

3. PRÆTEREA, nullus prudens conatur ad impossibile. Sed nullus potest præcavere omnia mala quæ possunt contingere. Ergo cautio non pertinet ad prudentiam.

SED CONTRA est quod Apost. dicit ad Eph. 5, [v. 15] : « Videte, quomodo caute ambuletis ».

RESPONDEO dicendum quod ea circa quæ est prudentia sunt contingentia operabilia in quibus, sicut verum potest commisci falso, ita et malum bono, propter multiformitatem hujusmodi operabilium, in quibus bona plerumque impediuntur a malis, et mala habent speciem boni. Et ideo necessaria est cautio ad prudentiam, ut sic accipiantur bona quod vitentur mala.

AD PRIMUM ergo dicendum quod cautio non est necessaria in moralibus actibus ut aliquis sibi caveat ab actibus virtutum; sed ut sibi caveat ab hiis per quæ actus virtutum impediri possunt.

méfier de tout ce qui empêcherait ces actes vertueux d'être accomplis.

2. Le prudent qui vise le bien vise en même temps d'éviter le mal qui s'y oppose; mais, ici, le mal, à l'endroit duquel le prudent doit être en garde, ce n'est pas l'action mauvaise, mais ce qui viendrait, à côté de la bonne action, empêcher son accomplissement. Etre précautionneux et être prévoyant n'est donc pas chose identique, encore que les deux attitudes soient nécessaires à la prudence.

3. Parmi les maux qui peuvent être évités, il en est qui arrivent fréquemment; on peut donc les prévoir et y parer, soit qu'on les écarte efficacement, soit qu'on s'arrange pour qu'ils nuisent le moins possible; mais il en est d'autres qui arrivent plus rarement et comme par hasard : parce qu'ils sont indéterminables, la raison n'a pas prise sur eux pour les prévenir; l'homme ne parvient pas à les écarter; du moins le prudent doit-il faire en sorte de pâtir le moins possible de ces mauvais coups de la fortune.

AD SECUNDUM dicendum quod opposita mala cavere ejusdem rationis est et prosequi bona. Sed vitare aliqua impedimenta extrinseca, hoc pertinet ad aliam rationem. Et ideo cautio distinguitur a providentia,[1] quamvis utrumque pertineat ad unam virtutem prudentiæ.

AD TERTIUM dicendum quod malorum quæ homini vitanda occurrunt quædam sunt quæ ut in pluribus accidere solent. Et talia comprehendi ratione possunt. Et contra hæc ordinatur cautio, ut totaliter vitentur, vel ut minus noceant. Quædam vero sunt quæ ut in paucioribus et causaliter accidunt. Et hæc cum sint infinita, ratione comprehendi non possunt, nec homo sufficienter ea præcavere; quamvis per officium prudentiæ homo contra omnes fortunæ insultus disponere possit ut minus lædatur.

[1] In ms. *prudentia.*

QUESTION 50.

LES DIFFÉRENTES ESPÈCES DE PRUDENCE

Nous devons maintenant considérer les différentes espèces de prudence. Il a déjà été parlé de la prudence individuelle par laquelle l'homme se dirige lui-même (Qu. 47, art. 10 et 11). Il reste donc à parler des espèces de prudence qui ont pour fonction de diriger les autres.

Quatre questions : 1. Y a-t-il une prudence du gouvernement? — 2. une prudence politique? — 3. une prudence familiale? — 4. une prudence militaire?

ARTICLE 1.

Y a-t-il une prudence du gouvernement?

DIFFICULTÉS : 1. Le chef, dit Aristote, est

QUÆSTIO L.

DE PARTIBUS SUBJECTIVIS PRUDENTIÆ.[1]

Deinde considerandum est de partibus subjectivis prudentiæ; et quia de prudentia, per quam aliquis regit seipsum, jam dictum est (q. 47, art. 10 et 11); restat dicendum de speciebus prudentiæ, a quibus multitudo gubernatur.

Circa quas quæruntur quatuor :

1. Utrum legis positiva debeat poni species prudentiæ. — 2. Utrum politica. — 3. Utrum œconomica. — 4. Utrum militaris.

ARTICULUS I.

Utrum regnativa debeat poni species prudentiæ.

[Supr. q. 48, art.; 3. Sent., Dist. 33, Qu. 3, art. 1, q. 4; 6. Ethic, lect. 7.]

AD PRIMUM sic proceditur. Videtur quod regulativa

[1] In ms. : *De partibus prudentiæ quibus multitudo gubernatur.*

« le gardien de la justice ». Diriger les autres revient donc à la justice, plutôt qu'à la prudence.

2. Il existe plusieurs formes de gouvernement : en plus de la royauté, il y a, dit Aristote, l'aristocratie, l'autocratie, la tyrannie, l'oligarchie, la démocratie. Pourquoi donc n'admettre qu'une seule forme de prudence dirigeante, celle qui serait propre au chef d'un royaume?

3. D'après le Philosophe, il appartient à la prudence du gouvernement d'instituer des lois. Or, à cette institution, travaillent, avec le chef suprême, les corps d'élite de la nation et même le peuple. La prudence du gouvernement ne doit donc pas être monopolisée par le chef d'état.

CEPENDANT : « La prudence, dit le Philosophe, est la vertu qui est particulièrement appropriée à

---

non debet poni species prudentiæ. Regulativa enim ordinatur ad justitiam conservandam : dicitur enim, in 5. Ethic. [cap. 6], quod « princeps est custos justi ». Ergo regnativa magis pertinet ad justitiam quam ad prudentiam.

2. PRÆTEREA, secundum Philos., in 3. Polit. [cap. 5], regnum est una sex politicarum. Sed nulla species prudentiæ sumitur secundum alias quinque politias, quæ sunt : aristocrachia politica quæ alio nomine dicitur timograchia, tyrannis, oligarchia, democracia. Ergo nec secundum regnum debet sumi regnativa.

3. PRÆTEREA, leges condere non solum pertinet ad reges sed etiam ad quosdam alios principatus et etiam ad populum, ut patet per Isid. in lib. 5 Etymol. [cap. 10] Sed Philosophus, in 6 Ethic. [cap. 8], ponit legispositivam partem prudentiæ. Inconvenienter ergo loco ejus ponitur regnativa.

SED CONTRA est quod Philos. dicit, in 3. Polit.

celui qui est chef. » La prudence du gouvernement est donc une prudence spéciale.

CONCLUSION : Comme il a été dit plus haut, il appartient à la prudence de diriger et de commander. Là donc où se rencontre une toute spéciale raison de diriger et de commander les actions humaines, s'affirme, par le fait même, la nécessité d'une prudence spéciale. Or, il est manifeste qu'en celui qui n'a pas seulement la responsabilité de sa conduite mais celle d'un groupe social homogène, cité ou royaume, il y a lieu d'exiger une spéciale perfection de gouvernement. Ce gouvernement sera d'autant plus parfait qu'il sera plus universel, c'est-à-dire s'étendra à un plus grand nombre d'hommes, en vue d'atteindre une fin plus haute. C'est pourquoi, dans le chef de la cité ou du royaume, cette prudence du gouvernement aura toute sa raison d'être et sa plus grande perfection. Il est donc clair que la prudence du gouvernement est une prudence distincte des autres prudences.

[cap. 2], quod « prudentia est propria virtus principis ». Ergo specialis prudentia debet esse regnativa.

RESPONDEO dicendum quod, sicut ex supra dictis patet [q. 47, art. 8 et 12], ad prudentiam pertinet regere et præcipere. Et ideo ubi invenitur specialis ratio regiminis et præcepti in humanis actibus, ibi etiam invenitur specialis ratio prudentiæ. Manifestum est autem quod in eo qui non solum seipsum habet regere sed etiam communitatem perfectam civitatis vel regni, invenitur et perfecta ratio regiminis : tanto enim perfectius regimen est quanto est universalius ad plura se extendens et ulteriorem finem attingens. Et ideo regi, ad quem pertinet regere civitatem vel regnum, prudentia competit secundum specialem et perfectissimam sui rationem. Et propter hoc regnativa ponitur species prudentiæ.

SOLUTIONS : 1. Les vertus morales sont connexes; toutes ont rapport à la prudence qui les dirige, de sorte que le discernement prudentiel, avons-nous dit, est impliqué dans la définition et dans la réalisation de la vertu morale. Aussi, est-ce sous la direction de la prudence que le chef fait régner la justice qui a trait au bien commun. C'est pourquoi les vertus les plus nécessaires au chef sont la prudence et la justice. « Le roi règnera, dit Jérémie, il sera prudent et sage, il jugera et établira la justice sur la terre. » Toutefois, la fonction la plus appropriée au chef est de diriger, tandis qu'accomplir la justice, c'est-à-dire s'y conformer, revient en propre aux subordonnés; c'est pourquoi, il vaut mieux parler de prudence de gouvernement, fonction essentielle de celui qui gouverne, que de parler de justice de gouvernement, la justice étant surtout la mise en œuvre des directives prudentielles.

2. Parmi les formes de gouvernement, la royauté représente, au dire d'Aristote, la forme la

---

AD PRIMUM ergo dicendum quod omnia quæ sunt virtutum moralium pertinent ad prudentiam sicut ad dirigentem; unde et ratio recta prudentiæ ponitur in definitione virtutis moralis, ut supra dictum est [q. 47, art. 5, ad 1; et 1-2, q. 58, art. 2, ad 4]. Et ideo etiam executio justitiæ, prout ordinatur ad bonum commune, quod pertinet ad officium regis, indiget directione prudentiæ. Unde istæ duæ virtutes sunt maxime propriæ regi, scilicet : prudentia et justitia, secundum illud Ierem. 25. : « Regnabit rex, et sapiens erit, et faciet judicium, et justitiam in terra ». Quia tamen dirigere magis pertinet ad regem, exequi vero ad subditos, ideo regnativa magis ponitur species prudentiæ, quæ est directiva, quam justitiæ, quæ est executiva.

AD SECUNDUM dicendum quod regnum inter alias politicas est optimum regimen, ut dicitur in 8. Ethic.

plus excellente. Quand on parle de la prudence nécessaire pour gouverner les autres, c'est à la prudence d'un chef de royaume que l'on pense spontanément. Mais, il va de soi que la prudence de gouvernement a sa place en toutes les formes de gouvernement légitimes.

3. Il appartient proprement à la prudence du chef d'état d'instituer les lois; si d'autres s'y appliquent, ce n'est que par délégation et pour autant qu'ils participent au gouvernement suprême.

ARTICLE 2.

Y a-t-il une prudence politique propre aux subordonnés?

DIFFICULTÉS : 1. La prudence du gouvernement fait déjà partie de la prudence politique. Pourquoi faire de celle-ci une nouvelle espèce de prudence?

[cap. 10.]. Et ideo species prudentiæ magis debuit denominari a regno. Ita tamen quod sub regnativa comprehendantur omnia alia regimina recta : non autem perversa, quæ virtuti opponuntur; unde non pertinent ad prudentiam.

AD TERTIUM dicendum quod Philos. denominat regnativam a principali actu regis, qui est leges ponere. Quod etsi conveniat aliis, non convenit eis nisi secundum quod participant aliquid de regimine regis.

ARTICULUS II.

Utrum politica convenienter ponatur pars prudentiæ.

[Locis sup. art. 1 not.]

AD SECUNDUM sic proceditur. Videtur quod politica inconvenienter ponatur pars prudentiæ. Regnativa enim est pars politicæ prudentiæ, ut dictum est [art. præc.]. Sed pars non debet dividi contra totum. Ergo politica non debet poni alia species prudentiæ.

2. Les habitudes et vertus se distinguent par la différence de leurs objets. Or, prudence du gouvernement et prudence politique ont le même objet : les mêmes actions que commande le chef sont celles mêmes que le subordonné accomplit. Il n'y a donc pas lieu de distinguer ces deux prudences.

3. Chaque subordonné doit être un prudent pour son propre compte. Cette prudence personnelle ne suffit-elle pas pour dicter à chacun ce qu'il doit faire en toutes circonstances?

CEPENDANT, le Philosophe nous dit que dans l'ordre social, il y a la prudence législative (ou prudence du gouvernement) et la prudence qui s'emploie à obéir aux lois (ou prudence politique chez les subordonnés).

CONCLUSIONS : Le serviteur est mu à l'action par le commandement du maître, le sujet par le commandement du chef; mais ils ne sont pas mus de la même façon que sont mus, par ceux qui les

---

2. PRÆTEREA, species habituum distinguuntur secundum diversa objecta. Sed eadem sunt quæ oportet regnantem præcipere et subditum exequi. Ergo politica, secundum quod pertinet ad subditos, non debet poni species prudentiæ distincta a regnativa.

3. PRÆTEREA, unusquisque subditorum est singularis persona. Sed quælibet singularis persona seipsam sufficienter dirigere potest per prudentiam communiter dictam. Non ergo oportet poni aliam speciem prudentiæ quæ dicatur politica.

SED CONTRA est quod Philos. dicit, in 6 Ethic. [cap. 8] : « Ejus autem, quæ circa civitatem hæc quidem ut architectonica prudentia legis positiva; hæc autem commune nomen habet politica, circa singularia existens ».

RESPONDEO dicendum quod servus per imperium movetur a domino et subditur a principante, aliter ta-

font agir, les êtres inanimés et les êtres privés de raison. Ces derniers sont passifs, ils n'agissent pas eux-mêmes à vrai dire; ils n'ont point la libre maîtrise de leurs actes; la direction et le gouvernement relevant seulement de ceux qui les meuvent. Les hommes au contraire, quand ils sont sujets et subordonnés, se plient sans doute au commandement des autres, mais ils s'y plient librement : ils participent quelque chose de la prudence qui les dirige; ils en acceptent la rectitude et, à cause de cela, s'astreignent à obéir à ceux qui leur commandent. Cette prudence du subordonné est assez caractéristique pour se distinguer des autres espèces de prudence; on la nomme prudence politique.

SOLUTIONS : I. La prudence de gouvernement constitue, à elle seule, une prudence spéciale et, à vrai dire, comme prudence politique, la prudence du gouvernement est la plus parfaite. Bien que distincte de celle-ci, la prudence du subordonné qui s'applique à obéir, garde pour elle la dénomi-

---

men quam irrationabilia et inanimata moveantur a suis motoribus. Nam inanimata et irrationabilia aguntur solum ab alio, non autem ipsa agunt seipsa : quia non habent dominium sui actus per liberum arbitrium. Et ideo rectitudo regiminis ipsorum non est in seipsis, sed solum in motoribus. Sed homines servi quidem, vel quicumque subditi, ita aguntur ab aliis per præceptum quod tamen agunt seipsos per liberum arbitrium. Et ideo requiritur in eis quædam rectitudo regiminis per quam seipsos dirigant in obediendo principantibus. Et ad hoc pertinet species prudentiæ quæ politica vocatur.

AD PRIMUM ergo dicendum quod, sicut dictum est [in corp. art. et art. præc.], regnativa est perfectissima species prudentiæ. Et ideo prudentia subditorum, quæ deficit a prudentia regnativa, retinet sibi nomen com-

nation commune de prudence politique; de même qu'en logique, lorsqu'on veut désigner un élément convertible, on lui garde très bien comme nom propre un nom commun.

2. C'est la distinction formelle des objets qui oblige de distinguer les habitudes. Et ici cette distinction existe. Sans doute, le subordonné accomplit les actions que lui commande le chef; mais, le chef en les commandant s'inspire de raisons qui sont plus universelles que les raisons dont s'inspire le subordonné en obéissant : le même chef, en vue du bien commun, soumet à des obédiences diverses une multitude de subordonnés; semblable en cela à l'architecte qui commande tous les ouvriers, lesquels exécutent le plan d'ensemble par des travaux distincts.

3. La prudence personnelle suffit à chacun pour sa moralité individuelle; mais il y a une moralité qui a trait au bien commun et qui exige une prudence capable d'y adapter les actions.

---

mune, ut politica dicatur : sicut in logicis convertibile quod non significat essentiam retinet sibi commune nomen proprii.

Ad secundum dicendum quod diversa ratio objecti diversificat habitum secundum speciem, ut ex supra dictis patet [q. 47, art. 5]. Eadem autem agenda considerentur quidem a rege secundum universaliorem rationem quam considerantur a subdito, qui obedit : uni enim regi in diversis officiis multi obediunt. Et ideo regnativa comparatur ad hanc politicam, de qua loquimur, sicut ars architectonica ad eam quæ manu operatur. [q. 47, a. 12].

Ad tertium dicendum quod per prudentiam communiter dictam regit homo seipsum in ordine ad proprium bonum : per politicam autem, de qua loquimur, in ordine ad bonum commune.

ARTICLE 3.

Y a-t-il une prudence familiale?

DIFFICULTÉS : 1. Le Philosophe dit, de la prudence, qu'elle est ordonnée à la perfection morale de toute l'activité humaine. Il dit encore que l'économie domestique a pour office restreint de bien gérer la richesse familiale. Dès lors, comment concilier des points de vue si différents et parler d'une prudence domestique ou familiale?

2. Il y a des gens qui ne sont rien moins que vertueux et qui pourtant s'entendent fort bien à gouverner la famille dont ils ont la charge.

3. Nous avons distingué précédemment la prudence propre au chef du gouvernement et la prudence propre aux subordonnés. Dans le groupe familial, faudra-t-il, semblablement, attribuer au

---

ARTICULUS III.

Utrum œconomica debeat poni species prudentiæ.

[Supr. q. 47, art. 11; et q. 48; 3 Sent., Dist. 33, Q. 3, art. 1, q. 4; 6 Ethic, lect. 7].

AD TERTIUM sic proceditur. Videtur quod œconomica non debeat poni species prudentiæ. Quia, ut Philos. dicit, in 6. Ethic. [cap. 5], prudentia ordinatur « ad bene vivere totum ». Sed œconomica [ordinatur] [1] ad aliquem particularem finem, scilicet ad divitias, ut dicitur 1. Ethic. [cap. 1]. Ergo œconomica non est species prudentiæ.

2. PRÆTEREA, sicut supra dictum est [q. 47, art. 13], prudentia non est nisi bonorum. Sed œconomica potest etiam esse malorum : multi enim peccatores providi sunt in gubernatione familiæ. Ergo œconomica non debet poni species prudentiæ.

3. PRÆTEREA, sicut in regno invenitur principans et

[1] Deficit in ms.

père une prudence toute spéciale ordonnée à la direction de la famille?

CEPENDANT, le Philosophe, parlant des prudences qui ont trait au gouvernement des autres, nomme la prudence familiale, la prudence législative et la prudence politique.

CONCLUSION : L'universel et le particulier, le tout et la partie fondent des objets formels différents, et cette différence des objets amène la distinction des techniques et des vertus qui s'en occupent respectivement; mais, dans cette dualité d'habitudes, l'une de celles-ci devient principale par rapport à l'autre. Or, il est clair que la famille tient le milieu entre l'individu et la cité ou royaume; car l'individu n'est qu'une partie de la famille, et la famille n'est qu'une partie de la cité. C'est pourquoi la prudence individuelle étant déjà distincte de la prudence politique, il faut encore que la prudence familiale soit distincte de l'une et de l'autre.

---

subditum, ita etiam in domo. Si ergo œconomica est species prudentiæ sicut et politica, deberet etiam paterna prudentia poni, sicut et regnativa. Non autem ponitur. Ergo nec œconomica debet poni species prudentiæ.

SED CONTRA est quod Philos. dicit, in 6 Ethicor. [cap. 8], quod illarum, scilicet prudentiarum quæ se habent ad regimen multitudinis, « hæc quidem œconomica, hæc autem legispositiva, hæc autem politica .»

RESPONDEO dicendum quod ratio objecti diversificata secundum universale et particulare, vel secundum totum et partem, diversificat artes et virtutes : secundum quam diversitatem una est principalis respectu alterius. Manifestum est autem quod domus medio modo se habet inter unam singularem personam et civitatem et regnum : nam sicut una singularis persona est pars domus, ita una domus est pars civitatis, vel regni. Et ideo sicut prudentia communiter dicta, quæ

SOLUTIONS : 1. La richesse familiale n'est pas le seul objectif de la prudence familiale, mais elle entre dans ses moyens. La prudence familiale veille à tous les devoirs qui assurent non seulement la prospérité matérielle de la famille, mais encore sa prospérité morale et vertueuse. Cette prudence doit donc avoir de multiples soucis, sustenter la famille n'est que l'un d'eux.

2. On peut être intelligent administrateur en bien des choses; mais pour assurer à la famille sa perfection première, c'est-à-dire sa perfection morale, il faut être vertueux.

3. Sans doute, dans la famille, le pouvoir paternel a une certaine ressemblance avec le pouvoir royal; mais il n'est pas aussi parfait et ne donne pas lieu à une prudence spéciale [1].

---

est regnativa unius, distinguitur a politica prudentia, oportet quod œconomica distinguatur ab utraque.

AD PRIMUM ergo dicendum quod divitiæ comparantur ad œconomicam, non sicut finis ultimus, sed sicut instrumenta quædam, ut dicitur in 1. Polit. [cap. 3]. Finis autem ultimus œconomicæ est totum bene vivere secundum domesticam conversationem. Philos. autem, in 1 Eth. [cap. 1], ponit exemplificando divitias finem œconomicæ secundum studium plurimorum.

AD SECUNDUM dicendum quod ad aliqua particularia, quæ sunt in domo disponentia possunt aliqui peccatores provide habere se; sed non ad ipsum totum bene vivere domesticæ conversationis, ad quod præcipue requiritur vita virtuosa.

AD TERTIUM dicendum quod pater in domo habet quamdam similitudinem regii principatus, ut dicitur in 8. Ethic. [cap. 10]; non tamen habet perfectam potestatem regiminis sicut rex. Et ideo non ponitur separatim paterna species prudentiæ sicut et regnativa.

---

[1] La prudence familiale n'appartient pas exclusivement au père, mais à chaque membre de la famille selon son rang et son rôle au sein du foyer.

ARTICLE 4.

Y a-t-il une prudence militaire?

DIFFICULTÉS : 1. Il semble, d'après le Philosophe, que les questions militaires relèvent beaucoup plus du savoir technique que de la prudence.

2. La prudence militaire n'est-elle pas déjà comprise dans la prudence politique qui s'occupe de beaucoup d'entreprises, commerciales, professionnelles, etc. Ces dernières entreprises ne réclament point, pour être conduites, de prudences spéciales; la prudence politique y suffit. Pourquoi ne serait-elle point compétente dans les affaires de guerre?

3. Enfin, n'est-ce pas la vertu de force plus que la vertu de prudence qui est réclamée pour faire la guerre?

ARTICULUS IV.

Utrum militaris debeat poni species prudentiæ.

[Locis sup. art. 3 notatis].

AD QUARTUM sic proceditur. Videtur quod militaris non debeat poni species prudentiæ. Prudentia enim contra artem dividitur, ut dicitur in 6. Eth. [cap. 3]. Sed militaris videtur esse quædam ars in rebus bellicis, sicut patet per Philos. in 3. Eth. [cap. 8; et lib. 1, cap. 1]. Ergo militaris non debet poni species prudentiæ.

2. PRÆTEREA, sicut militare negotium continetur sub politico, ita etiam et plura alia negotia, sicut mercatorum, artificum et aliorum hujusmodi. Sed secundum alia negotia quæ sunt in civitate non accipiuntur aliquæ species prudentiæ. Ergo etiam neque secundum militare negotium.

3. PRÆTEREA, in rebus bellicis plurimum valet militum fortitudo. Ergo militaris magis pertinet ad fortitudinem quam ad prudentiam.

CEPENDANT : « Il importe, disent les Proverbes, de réfléchir avant d'entreprendre la guerre ; il ne faut la faire qu'à bon escient. » Cette prévision réfléchie relève de la prudence. Une prudence, dite militaire, est donc particulièrement requise à propos des questions de la guerre.

CONCLUSION : L'art et la raison doivent se conformer à la nature, celle-ci étant l'œuvre de la raison divine. Or, la nature tend à deux choses : à ordonner chaque être en lui-même pour sa conservation et son bien, puis à résister aux dangers extrinsèques qui le menacent. C'est pourquoi la nature a donné aux animaux non seulement la faculté du concupiscible qui les oriente à tout ce qui est propre à les conserver, mais encore la faculté de l'irascible par laquelle ils résistent aux agents de destruction. De même, dans les organisations humaines auxquelles préside la raison,

---

SED CONTRA est quod dicitur Proverb. 24 [v. 6] : « Cum dispositione initur bellum, et erit salus, ubi sunt multa consilia ». Sed consiliari pertinet ad prudentiam. Ergo in rebus bellicis maxime necessaria est aliqua species prudentiæ quæ militaris dicitur.

RESPONDEO dicendum quod ea quæ secundum artem et rationem aguntur conformia oportet esse hiis quæ sunt secundum naturam, quæ a ratione divina sunt instituta. Natura autem ad duo intendit : primo quidem, ad regendum unamquamque rem in seipsa ; secundo vero ad resistendum extrinsecis impugnantibus et corruptivis. Et propter hoc non solum dedit animalibus vim concupiscibilem per quam moveantur ad ea quæ sunt saluti eorum accommoda, sed etiam vim irascibilem per quam animal resistit impugnantibus. Unde et in hiis quæ sunt secundum rationem non solum oportet esse prudentiam politicam, per quam convenienter disponantur ea quæ pertinent ad bonum commune, sed etiam militarem, per quam hostium insultus repellantur.

il faut une prudence de gouvernement pour tout disposer en vue de la prospérité du bien commun ; il faut aussi une prudence militaire qui veille à protéger la nation tout entière contre l'attaque de ses ennemis.

SOLUTIONS : 1. Il y a un art militaire, une technique du bon usage des armes et des meilleurs procédés de combat; mais décider la guerre et juger de son opportunité, selon les exigences du bien commun, relève de la prudence militaire.

2. Les entreprises commerciales, professionnelles, etc., n'ont que des visées restreintes et particulières auxquelles suffit la prudence qui ordonne toutes choses en vue du bien commun ; mais, défendre le salut commun menacé et le défendre de la meilleure manière possible demande l'habileté d'un discernement spécial qui est celui de la prudence militaire.

3. La guerre en action, la bataille elle-même exige la vertu de la force ; mais la direction générale de la guerre exige la prudence ; et celle-ci est particulièrement nécessaire à celui qui, dans la nation, a le commandement suprême des armées.

AD PRIMUM ergo dicendum quod militaris potest esse ars secundum quasdam regulas recte utendi quibusdam exterioribus rebus, puta armis et equis : sed secundum quod ordinatur ad bonum commune, habet magis rationem prudentiæ.

AD SECUNDUM dicendum quod alia negotia quæ sunt in civitate ordinantur ad aliquas utilitates particulares : sed militare negotium ordinatur ad tuitionem totius boni communis.

AD TERTIUM dicendum quod executio militiæ pertinet ad fortitudinem ; sed directio ad prudentiam, et præcipue secundum quod est in duce exercitus.

QUESTION 51.

LES VERTUS QUI SE RAPPORTENT A LA PRUDENCE.

Considérons maintenant les vertus qui se rapportent à la prudence [1].

Quatre questions : 1. L'habileté du conseil est-elle une vertu? — 2. L'habileté du conseil est-elle une vertu distincte de la prudence? — 3. Le bon sens moral est-il une vertu spéciale? — 4. La perspicacité morale est-elle une vertu spéciale?

ARTICLE I.

L'habileté du conseil est-elle une vertu?

DIFFICULTÉS : 1. « On ne saurait mal user des

QUÆSTIO LI.

DE PARTIBUS POTENTIALIBUS PRUDENTIÆ.

Deinde considerandum est de virtutibus adjunctis prudentiæ, quæ sunt quasi partes potentiales ipsius

Et circa hoc quæruntur quatuor : Utrum eubulia sit virtus. — Utrum sit specialis virtus a prudentia distincta. — Utrum synesis sit specialis virtus. — Utrum gnome sit specialis virtus.

ARTICULUS I.

Utrum eubulia sit virtus.

[1-2, q. 57, art. 6.; 3. Sent., Dist. 33, Q. 4, art. 1, q. 3; 6 Eth., lect. 8.]

AD PRIMUM sic proceditur. Videtur quod eubulia

---

[1] Voir 1-2. qu. 57, art. 6. — S. Thomas, dans cet article synthétique, décrit les vertus perfectives du conseil et du jugement et montre leur ordonnance à la prudence.

vertus », dit S. Augustin. Or, il y a des hommes qui usent fort mal de leur aptitude à bien délibérer; ils s'emploient astucieusement à viser des fins perverses, ou encore, ils veulent accorder des moyens pervers, c'est-à-dire des péchés, à des buts en eux-mêmes excellents, comme par exemple voler de l'argent à son prochain pour le distribuer ensuite en aumône.

2. Vertu et perfection sont choses synonymes, dit Aristote. Or, le conseil implique doute, enquête et laborieuse recherche. Comment donc le qualifier de vertu?

3. Toutes les vertus sont connexes. Ce n'est pourtant pas le cas de l'habileté du conseil : beaucoup de pécheurs demeurent habiles à la délibération et au conseil, tandis que beaucoup de justes s'y montrent lents et maladroits.

CEPENDANT, seule, une droite raison, au dire du Philosophe, peut instituer de judicieux con-

---

non sit virtus. Quia, secundum August., in lib. 2 de Lib. Arb. [cap. 18, 19], « virtutibus nullus male utitur ». Sed eubulia, quæ est bene consiliativa, aliqui male utuntur : vel quia astuta consilia excogitant ad malos fines consequendos; aut quia etiam ad bonos fines consequendos aliqua peccata ordinant, puta qui furatur ut eleemosynam det. Ergo eubulia non est virtus.

2. PRÆTEREA, « virtus perfectio quædam est », ut dicitur in 7 Phys. [tex. 18]. Sed eubulia circa consilium consistit, quod importat dubitationem et inquisitionem, quæ imperfectionis sunt. Ergo eubulia non est virtus.

3. PRÆTEREA, virtutes sunt connexæ ad invicem, ut supra habitum est [1-2, q. 65, art. 1]. Sed eubulia non est connexa aliis virtutibus : multi alii peccatores sunt bene consiliativi, et multi justi sunt in consiliis tardi. Ergo eubulia non est virtus.

SED CONTRA est quod « eubulia est rectitudo consi-

seils. Et c'est là, sans nul doute, un perfectionnement vertueux de la raison.

CONCLUSION : C'est à la vertu qu'il appartient de donner aux actions de l'homme toute leur bonté. Or, il y a un acte qui est propre à l'homme et lui est absolument nécessaire, savoir : délibérer, instituer conseil sur toutes actions sans lesquelles l'existence humaine ne saurait être vertueusement vécue. La spéculation pure ne saurait suffire à notre état présent. Etre apte à délibérer et à mener un judicieux conseil sur toute opportunité d'action : voilà une perfection qui convient à l'homme; voilà une vertu proprement humaine [1].

SOLUTIONS: 1. On ne peut parler de vertu qu'en fonction de conseils d'ordre vertueux; et ce n'est pas le cas des exemples que rapporte l'objection. L'habileté du conseil est une vertu morale. Parle-t-on d'un bon raisonnement spéculatif

---

lii », ut Philos. dicit in 6. Ethic. [cap. 9]. Sed recta ratio perficit [2] rationem virtutis. Ergo eubulia est virtus.

RESPONDEO dicendum quod sicut supra dictum est [q. 47, art. 4], de ratione virtutis humanæ est quod faciat actum hominis bonum. Inter cæteros autem actus hominis proprium est ei consiliari; quia hoc importat quamdam rationis inquisitionem circa agenda in quibus consistit vita humana; nam vita speculativa est supra hominem, ut dicitur in 10. Ethic. [cap. 7] Eubulia autem importat bonitatem consilii : dicitur enim ab εὖ, quod est bonum, et βουλή, quod est consilium, quasi bona consiliatio, vel potius bene consiliativa. Unde manifestum est quod eubulia est virtus humana.

AD PRIMUM ergo dicendum quod non est bonum

---

[1] S. Thomas donne lui-même, à la fin de l'article, l'étymologie du mot eubulia : εὖ = bien; βουλή = conseil. C'est l'aptitude à « bien conseiller », à instituer une judicieuse délibération d'ordre pratique. — [2] In ms. : *profuit.*

quand il conclut faux, ou encore quand il conclut vraiment mais à partir de prémisses fausses?

2. Vertu signifie perfection; mais cela ne veut point dire que la matière, à laquelle s'applique la vertu, présente toute la perfection désirable. La raison institue conseil à propos de nos actions, contingentes et diverses. Toutes choses qui sont en l'homme réclament la perfection que peut leur donner la vertu, non seulement le discernement de notre raison et ses judicieuses délibérations, mais nos passions sensibles elles-mêmes qui sont pourtant bien autrement imparfaites que notre activité intellectuelle. Quand on est homme, on fait ce que l'on peut : on ne doit prétendre qu'à une perfection humaine. Nous ne sommes pas des intuitifs, nous n'aboutissons point à saisir avec certitude, par un simple regard, les réalités simples; il nous faut raisonnement et délibération. Nous sommes dans le royaume du multiple et du

---

consilium sive aliquis malum finem sibi consiliando præstituat, sive etiam ad bonum finem malas vias adinveniat. Sicut etiam in speculativis non est bona ratiocinatio, sive aliquis falsum concludit, sive etiam concludat verum ex falsis, quia non utitur convenienti medio. Et ideo [1] utrumque [2] prædictorum est contra rationem eubuliæ, ut Phil. dicit in 6. Eth. [cap. 9].

Ad secundum dicendum quod etsi virtus sit essentialiter perfectio quædam; non tamen oportet, quod omne illud quod est materia virtutis perfectionem importat. Oportet enim circa omnia humana perfici per virtutes : et non solum circa actus rationis, in quos est consilium; sed etiam circa passiones appetitus sensitivi, quæ adhuc sunt multo imperfectiores. Vel potest dici, quod virtus humana est perfectio secundum modum hominis, qui non potest per certitudinem comprehendere veritatem rerum simplici intuitu; et præcipue in agibilibus, quæ sunt contingentia.

---

[1] In ms. : *quia;* — [2] in ms. : *quia.*

divers, et particulièrement quand il s'agit de nos actions qui évoluent en pleine contingence.

3. Le pécheur, comme tel, c'est-à-dire dans l'acte même de son péché, n'exerce pas la vertu de bon conseil : une délibération vertueuse ne saurait aboutir au péché. Pour le bon conseil, il ne suffit pas de penser aux moyens de parvenir à une fin, il ne suffit pas d'en faire la trouvaille, il y faut encore d'autres circonstances; il faut que ce conseil se déroule, selon son objet, dans le temps qui lui est nécessaire, qu'il ne soit ni trop lent, ni trop rapide, qu'il ait la sûreté, la fermeté et les autres qualités opportunes : toutes choses qui ne sont pas le fait du pécheur quand il prépare et exécute son péché. Tout vertueux est de bon conseil en tout ce qui touche à l'ordre vertueux [1]; mais, en dehors de cela, il peut être très inhabile, comme conseiller, en matière de négoce, d'opérations militaires, etc... [17]

Ad tertium dicendum quod in nullo peccatore, inquantum hujusmodi, invenitur eubulia. Omne enim peccatum est contra bonam consiliationem. Requiritur enim ad bene consiliandum non solum adinventio vel excogitatio eorum quæ sunt opportuna ad finem, sed etiam aliæ circumstantiæ : scilicet tempus congruum, ut nec nimis tardus nec nimis velox sit in consiliis; et modus consiliandi, ut scilicet sit firmus in suo consilio; et aliæ hujusmodi debitæ circumstantiæ, quæ peccatores peccando non observant. Quilibet autem virtuosus est bene consiliativus in hiis quæ ordinantur ad finem virtutis : licet forte in aliquibus particularibus negotiis non sit bene consiliativus, puta in mercationibus vel in rebus bellicis vel in aliquo hujusmodi.

---

[1] Du moins en ce qui touche sa vertu personnelle. Dans l'ordre surnaturel, la vertu « infuse » de prudence donne à celui qui en reçoit la grâce — en même temps que la charité — de pourvoir, par de judicieux conseils, à son propre salut.

ARTICLE 2.

L'habileté du conseil est-elle une vertu distincte de la prudence?

DIFFICULTÉS : 1. Pourquoi distinguer entre l'habileté du conseil et la vertu de prudence, quand le Philosophe enseigne qu'il appartient au prudent d'instituer délibération et conseil?

2. D'ailleurs, habileté du conseil et prudence visent le même but : l'action morale. Pourquoi en faire deux vertus distinctes?

3. Dans la spéculation rationnelle, c'est par la même science qu'on recherche la vérité et qu'on la conclut. Il doit en être de même dans l'ordre pratique. Le discernement prudentiel n'est-il pas la conclusion du conseil?

ARTICULUS II.

Utrum eubulia sit virtus distincta a prudentia.

[Locis sup. art. 1 notatis].

AD SECUNDUM sic proceditur. Videtur quod eubulia non sit virtus distincta a prudentia. Quia, ut Philosoph. dicit, in 6. Ethic. [cap. 5], « videtur prudentis esse bene consiliari ». Sed hoc pertinet ad eubuliam, ut dictum est [art. præc.]. Ergo eubulia non distinguitur a prudentia.

2. PRÆTEREA, humani actus, ad quos ordinantur humanæ virtutes, præcipue specificantur ex fine, ut supra dictum est [1-2, q. 1, a. 3 ; q. 18, art. 4]. Sed ad eumdem finem ordinantur eubulia et prudentia, ut dicitur in 6. Eth. [cap. 9], non autem ad quemdam particularem finem, sed ad communem finem totius vitæ. Ergo eubulia non est virtus distincta a prudentia.

3. PRÆTEREA, in scientiis speculativis ad eamdem scientiam pertinet inquirere, et determinare. Ergo pari ratione in operativis hoc pertinet ad eamdem virtutem. Sed inquirere pertinet ad eubuliam, determinare autem

CEPENDANT, la prudence, dit Aristote, intime les réalisations. L'habileté du bon conseil ne va pas jusque là. Il y a donc lieu de reconnaître ici deux vertus distinctes.

CONCLUSION : Toute l'économie de la vertu est d'assurer la perfection des actes qu'elle commande. Des actes différents exigeront donc des vertus différentes, surtout si, dans les différents actes, divers points de vue de perfection sont à envisager. Au contraire, si un point de vue de perfection se présente identiquement le même dans des actes pourtant différents, une seule vertu suffira pour assurer cette perfection : c'est ainsi que la même tendance affective, avec ses trois étapes successives d'amour, de désir et de joie, nous porte vers un seul et même objet dont nous avons reconnu l'amabilité; la même vertu de charité suffit à la perfection de toutes nos diverses attitudes d'affection vis-à-vis de Dieu. Or, quand notre raison s'emploie à diriger l'action pratique, elle y procède par des actes divers destinés à assurer des perfectionnements qui sont eux-mêmes distincts les uns des autres : ce n'est pas au même titre qu'un homme sait bien déli-

---

ad prudentiam. Ergo eubulia non est alia virtus a prudentia.

SED CONTRA est quod « prudentia est præceptiva », ut dicitur in 6. Eth. [cap. 10]. Hoc autem non convenit eubuliæ. Ergo eubulia est alia virtus a prudentia.

RESPONDEO dicendum quod, sicut dictum est supra [q. 47, a. 2; et 1-2, q. 55, a. 2, 3], virtus proprie ordinatur ad actum, quem reddit bonum. Et ideo oportet secundum differentiam actuum esse diversas virtutes : et maxime quando non est eadem ratio bonitatis in actibus. Si enim esset eadem ratio bonitatis in eis, tunc ad eamdem virtutem pertinerent diversi actus : sicut ex eodem dependet bonitas amoris, desiderii et gaudii, et ideo omnia ista pertinent ad eamdem virtutem chari-

bérer des diverses actions possibles, bien juger celle qui convient le mieux, en prescrire enfin la réalisation : ces aptitudes n'appartiennent pas toujours également au même individu. Il faut donc que l'habileté par laquelle un homme sait instituer de judicieux conseils soit une vertu autre que la vertu de prudence par laquelle un homme commande les réalisations morales. Ne l'oublions pas cependant : en fin de compte, le conseil est ordonné à la pratique effective de la vertu; c'est pourquoi la vertu de bon conseil est ordonnée à la prudence comme à la vertu principale, sans laquelle il n'y a pas de vertu possible; car les vertus morales ne sauraient exister sans la prudence, de même que les vertus « infuses » sans la charité. [18]

SOLUTIONS : I. La perfection de l'esprit qui consiste à bien délibérer des diverses possibilités de l'action représente la vertu même de bon conseil. Le prudent en a besoin pour assurer la pratique vertueuse [1].

---

tatis. Actus autem rationis ordinati ad opus sunt diversi, nec habent eamdem rationem bonitatis : ex alio enim efficitur homo bene consiliativus, et bene judicativus, et bene præceptivus; quod patet ex hoc quod ista aliquando ab invicem separantur. Et ideo oportet aliam esse virtutem eubuliam, per quam homo est bene consiliativus; et aliam prudentiam, per quam homo est bene præceptivus. Et sicut consiliari ordinatur ad præcipere tamquam ad principalius, ita etiam eubulia ordinatur ad prudentiam tamquam ad principaliorem virtutem; sine qua nec virtus esset, sicut nec morales virtutes sine prudentia, nec cæteræ virtutes sine charitate.

AD PRIMUM ergo dicendum quod ad prudentiam

[1] Du moins, dans les cas difficiles. Quand une action donnée s'impose sans autre alternative, la prudence peut se passer de conseil, mais non pas de l'intimation réalisatrice qui est toujours de rigueur.

2. A ce but qui est la vie morale, sont ordonnés des actes qui s'y emploient par degrés et approches successives : en premier lieu, le conseil, auquel succèdent le jugement et finalement le précepte qui, lui, touche le terme : la réalisation morale. Les deux premiers, comme on le voit, demeurent encore éloignés du but final; ils ont, chacun, un but qui, en un certain sens, se suffit à lui-même : le conseil a pour fonction d'inventorier les diverses alternatives concernant l'action, le jugement décide le choix de la meilleure alternative. Ce qui n'empêche pas que l'habileté du conseil soit distincte de la prudence, bien qu'elle lui soit ordonnée, comme une vertu secondaire est ordonnée à une vertu principale.

3. Même dans l'ordre de la spéculation, il faut distinguer la science dialectique qui s'applique à l'investigation de la vérité, et la science démonstrative qui détermine avec certitude ce qui est vrai.

---

pertinet bene consiliari imperative; ad eubuliam autem elicitive.

Ad secundum dicendum quod ad unum finem ultimum, quod est « bene vivere totum », ordinantur diversi actus secundum quemdam gradum : nam præcedit consilium, sequitur judicium, et ultimum est præceptum, quod immediate se habet ad finem ultimum, alii autem duo actus remote se habent. Qui tamen habent quosdam proximos fines; consilium quidem inventionem eorum, quæ sunt agenda; judicium autem certitudinem. Unde ex hoc non sequitur, quod eubulia et prudentia non sint diversæ virtutes : sed quod eubulia ordinetur ad prudentiam sicut virtus secundaria ad principalem.

Ad tertium dicendum quod etiam in speculativis alia rationalis scientia est dialectica, quæ ordinatur ad inquisitionem inventivam; et alia scientia demonstrativa, quæ est veritas determinativa.

ARTICLE 3.

Le bon sens moral est-il une vertu? [1]

DIFFICULTÉS : 1. La vertu s'acquiert; personne ne la possède, par naissance. Or, le jugement droit ou bon sens est une disposition native. Il n'est donc pas une vertu.

2. Nous rencontrons des pécheurs qui ne sont point dépourvus de bon sens. Celui-ci n'a donc pas le droit de porter le titre de vertu.

3. Une défaillance dans l'intimation vertueuse suppose une défaillance dans le jugement qui la précède. Si donc l'on admet la nécessité d'une vertu pour le bon jugement, il n'y a plus de raison d'en requérir une autre pour l'intimation vertueuse.

ARTICULUS III.

Utrum synesis sit virtus [2].

[1-2, q. 57, art. 6; 3. Sent., Dist. 33, Q. 3, art. 1, q. 3; 6. Ethic., lect. 9]

AD TERTIUM sic proceditur. Videtur, quod synesis non sit virtus. Virtutes enim « non insunt nobis a natura », ut dicitur in 2. Ethic. [cap. 1]. Sed synesis inest aliquibus a natura, ut dicit Philosoph. in 6. Ethic. [cap. 2]. Ergo synesis non est virtus.

2. PRÆTEREA, synesis, ut dicitur in eodem lib. [cap. 10], est solum judicativa. Sed judicium solum sine præcepto potest esse etiam in malis. Cum ergo virtus sit solum in bonis, videtur quod synesis non sit virtus.

3. PRÆTEREA, numquam est defectus in præcipiendo nisi sit aliquis defectus in judicando, saltem in particulari operabili, in quo omnis malus errat. Si ergo

---

[1] Je traduis : « synesis » par « bon sens moral ». Synesis vient de σύν-ιημι = se joindre avec. Cf. S. Thomas, 6 Eth. lect. 9

[2] In ms. : *De synesi.*

CEPENDANT, le jugement est plus parfait que le conseil [1]. Si une vertu spéciale est déjà requise, nous l'avons vu, pour la perfection du conseil, à plus forte raison, en faudra-t-il une pour la perfection du jugement.

CONCLUSION : Le bon sens moral n'est pas autre chose que la rectitude du jugement, non pas dans l'ordre de la spéculation, mais dans celui des actions pratiques qui relèvent, précisément, du discernement de la prudence. Aussi, dans la langue grecque, nomme-t-on σύνετοί les hommes de bon sens, tandis que la même langue nomme ceux qui en manquent : ἀσύνετοί. Or, si des actes différents se présentent comme ne relevant pas de la même cause, il doit y avoir des vertus distinctes qui assurent leur perfection respective. Il est clair, en effet, que la perfection du conseil

---

synesis ponitur virtus ad bene judicandum, videtur quod non sit necessaria alia virtus ad bene præcipiendum. Et ideo prudentia erit superflua : quod est inconveniens. Non ergo synesis est virtus.

SED CONTRA, judicium est perfectius quam consilium. Sed eubulia, quæ est bene consiliativa, est virtus. Ergo multo magis synesis, quæ est bene judicativa, est virtus.

RESPONDEO dicendum, quod synesis importat judicium rectum non quidem circa speculabilia, sed circa particularia operabilia, circa quæ etiam est prudentia. Unde secundum synesim dicuntur in græco aliqui σύνετοι [2], idest sensati, vel εὐσύνετοι idest homines boni sensus : sicut e contrario qui carent hac virtute, dicuntur ἀσύνετοι, idest insensati. Oportet autem quod secundum differentiam actuum qui non reducuntur in eamdem causam, sit etiam diversitas virtutum. Manifestum est autem quod bonitas consilii et bonitas judicii

---

[1] Le conseil n'envisage que des alternatives et des possibilités; le jugement prononce et détermine l'option.

[2] In ms. : *sinetia.*

et celle du jugement ne dérivent pas de la même cause : il y a bien des gens qui sont habiles à instituer délibération et conseil, à faire valoir diverses opportunités d'action et qui, en même temps, manquent de jugement et ne savent se prononcer quand il s'agit d'opter pour la meilleure opportunité. Déjà, dans la spéculation, nous voyons des esprits très ingénieux à la découverte, prompts à multiplier les raisonnements parce que leur imagination fertile suscitant facilement d'abondantes images, leurs idées en deviennent par là-même plus abondantes; et cependant, ils n'aboutissent pas à bien juger, par défectuosité de leur « sens commun » qui ne sait pas contrôler ni organiser entre elles images et représentations. Il faut donc qu'à la vertu qui perfectionne l'acte du conseil s'adjoigne une vertu qui assure la rectitude du jugement pratique. C'est le bon sens moral.

SOLUTIONS : I. Le jugement droit est celui qui concorde bien avec le réel et l'exprime tel

---

non reducuntur in eamdem causam : multi enim sunt bene consiliativi, qui non sunt tamen bene sensati quasi recte judicantes. Sicut etiam in speculativis aliqui sunt bene inquirentes, propter hoc quod ratio eorum prompta est ad discurrendum per diversa, quod videtur provenire ex dispositione imaginativæ virtutis, quæ de facili potest formare diversa phantasmata : et tamen hujusmodi quandoque non sunt boni judicii, quod est propter defectum intellectus, qui maxime contingit ex mala dispositione communis sensus non bene judicantis. Et ideo oportet præter eubuliam esse aliam virtutem quæ est bene judicativa. Et hæc dicitur synesis.

AD PRIMUM ergo dicendum quod rectum judicium in hoc consistit quod vis cognoscitiva apprehendat rem aliquam secundum quod in se est. Quod quidem

qu'il est, de même qu'un miroir bien poli reproduit le visage exact des choses, tandis qu'un mauvais miroir déforme et tord en tout sens les figures qu'il reflète. Que notre faculté de connaissance soit parfaitement disposée à recevoir l'exacte réalité des choses, cela vient d'abord et premièrement d'une heureuse disposition naturelle [1], mais ensuite et surtout de l'accommodation qui résulte de l'entraînement ou même du secours de la grâce. Cette accommodation peut elle-même provenir d'une double source : 1° directement de ce fait que la faculté de connaissance n'est pas encombrée de concepts faux, mais fournie de concepts vrais et droits; et le bon sens moral est précisément la vertu qui assure au jugement pratique cette vérité et cette rectitude. 2° Indirectement, cette accommodation de l'esprit à juger sainement provient de la pacification vertueuse de l'appétit. Le vertueux est disposé, par le flair qu'aiguise sa vertu, à bien juger de tout ce qui concerne sa vertu. Il en juge en

---

provenit ex recta dispositione virtutis apprehensivæ : sicut in speculo, si fuerit bene dispositum, imprimuntur formæ corporum secundum quod sunt; si vero fuerit speculum male dispositum, apparent ibi imagines distortæ et prave se habentes. Quod autem virtus cognoscitiva sit bene disposita ad recipiendum res secundum quod sunt, contingit quidem radicaliter ex natura, consummative autem ex exercitio vel ex munere gratiæ. Et hoc dupliciter. Uno modo directe ex parte ipsius cognoscitivæ virtutis, puta quia non est imbuta pravis conceptionibus sed veris et rectis : et hoc pertinet ad synesim secundum quod est specialis virtus. Alio modo, indirecte, ex bona dispositione appetitivæ

[1] Non seulement le bon sens moral, mais encore l'habileté de conseil (art. 1 et 2), la perspicacité (art. 4) et toutes vertus utiles à la perfection du discernement prudentiel peuvent être préparées et facilitées par d'heureuses prédispositions natives.

général, c'est vrai ; mais il appartient ensuite à son bon sens moral d'en bien juger pratiquement, c'est-à-dire d'en bien discerner les applications.

2. Le pécheur peut porter des appréciations fort correctes sur la vertu en général ; mais, dans l'acte même de son péché, il juge à faux, c'est-à-dire à l'encontre de la vertu.

3. Il arrive parfois que l'on diffère l'action qui est immédiatement opportune, ou bien qu'on l'accomplisse sans la diligence nécessaire ou enfin qu'on l'exécute de façon défectueuse. C'est pourquoi, en plus de la vertu qui garantit le jugement droit, est requise une autre vertu qui assure l'intimation pratique. Cette vertu finale et principale, c'est la prudence [1].

---

virtutis, ex qua sequitur, quod homo bene judicet de appetibilibus. Et sic bonum virtutis judicium consequitur habitus virtutum moralium, sed circa fines : synesis autem est magis circa ea quæ sunt ad finem.

Ad secundum dicendum quod in malis potest quidem judicium rectum esse in universali : sed in particulari agibili semper eorum judicium corrumpitur, ut supra habitum est. [1, q. 63, a. 1, ad 4].

Ad tertium dicendum quod contingit quandoque id quod bene judicatum est differri, vel negligenter agi aut inordinate. Et ideo, post virtutem quæ est bene judicativa, necessaria est finalis virtus principalis quæ est bene præceptiva, scilicet prudentia.

---

[1] La prudence a son acte principal dans le précepte ou intimation (cf. qu. 47, art. 8) ; c'est pourquoi elle est surtout la vertu du précepte. Mais il ne faut pas oublier que ce précepte suppose le conseil et le jugement. La vertu du précepte, bien que distincte de la vertu du conseil et de la vertu du jugement, les exige nécessairement. Ici, plus que jamais, doit s'affirmer la connexion des vertus morales.

ARTICLE 4.

La perspicacité est-elle une vertu spéciale? [1].

DIFFICULTÉS : 1. Quand on a du bon sens, c'est-à-dire un jugement droit, on doit être capable de bien juger de toutes choses en tous les cas qui se présentent. Que l'on ne parle donc pas d'une vertu spéciale qui s'adapterait aux cas exceptionnels et embarrassants.

2. Pour le conseil, une seule vertu est requise, une seule encore pour l'intimation ou précepte. Pourquoi, à propos du jugement moral, en exiger deux : le bon sens et la perspicacité?

3. Ce qui est exceptionnel et s'écarte des lois communes appartient au hasard. Or, le hasard

---

ARTICULUS IV.

Utrum gnome sit specialis virtus [2].

[Locis supr. art. 3. notatis].

AD QUARTUM sic proceditur. Videtur quod gnome non sit specialis virtus a synesi distincta, quia secundum synesim dicitur aliquis bene judicativus. Sed nullus potest dici judicativus bene nisi in omnibus bene judicet. Ergo synesis se extendit ad omnia dijudicanda. Non est ergo aliqua alia virtus bene judicativa, quæ gnome dicatur.

2. PRÆTEREA, judicium medium est inter consilium et præceptum. Sed una tantum virtus est bene consiliativa, scilicet eubulia; et una tantum virtus est bene præceptiva, scilicet prudentia. Ergo etiam una tantum est virtus bene judicativa, scilicet synesis.

3. PRÆTEREA, ea quæ raro accidunt, in quibus oportet aliquando a communibus legibus discedere, videntur præcipue casualia esse, quorum non [3] est ratio,

---

[1] Je traduis « gnome » par le mot : perspicacité — Gnome vient de γνω (idée générale de connaître); chez Aristote γνομη = perspicacité particulière à juger ce qui convient.

[2] In ms. *De Gnomyn.* In ms. semper scribitur : *gnomyn.*

[3] In ms. deficit hoc verbum : *non*

ne s'explique pas devant la raison. Que l'on ne cherche donc point, dans la raison, une vertu spéciale qui serait faite pour ces cas d'exception.

CEPENDANT, le Philosophe désigne la perspicacité comme une vertu spéciale.

CONCLUSION : Dans l'ordre de la connaissance spéculative, on distingue la sagesse de la science, car la première connaît la vérité à la lumière de principes qui sont plus élevés que les principes utilisés par la science. Il en est de même dans la connaissance qui a trait à l'ordre pratique. D'autre part, il y a des choses qui ne s'expliquent point par leurs causes ou leurs principes immédiats mais dont rendent compte seulement des causes ou des principes supérieurs. Ainsi, les parturitions animales qui aboutissent à des monstres ne s'expliquent point par la seule vertu active du germe fécondant ; il faut en appeler au delà, soit à l'influence du corps céleste, soit ultérieurement aux desseins de la Providence. S'en référer seulement à cette vertu active et normale

---

ut dicitur in 1. Phys. [cap. 5]. Omnes autem virtutes intellectuales pertinent ad rectam rationem. Ergo circa prædicta non est aliqua virtus intellectualis.

SED CONTRA est quod Philos. determinat, in 6. Ethic. [cap. 11], gnomen esse specialem virtutem.

RESPONDEO dicendum quod habitus cognoscitivi distinguuntur secundum altiora vel inferiora principia : sicut sapientia in speculativis altiora principia considerat quam scientia ; et ideo ab ea distinguitur. Et ita etiam oportet esse in activis. Manifestum est autem quod illa quæ sunt præter ordinem inferioris principii sive causæ reducuntur quandoque in ordinem altioris principii : sicut monstruosi partus animalium sunt præter ordinem virtutis activæ in semine, tamen cadunt sub ordine altioris principii, scilicet cælestis corporis, vel ulterius providentiæ divinæ. Unde ille qui consideraret virtutem activam in semine, non posset judicium cer-

du germe fécondant, c'est s'interdire tout jugement explicatif au sujet de ces monstres; il faut sortir de la loi normale et expliquer l'exception par une loi plus élevée, dont la Providence divine, en dernière analyse, est la justification. Or, il arrive que des actions morales s'imposent à l'encontre des lois courantes qui devraient les régir, par exemple, s'abstenir de rendre à quelqu'un son argent quand on sait qu'il l'utilisera pour trahir sa patrie. En pareil cas, le bon sens immédiat ne suffit plus s'il entend se tenir à la loi commune et obvie; il faut saisir et juger qu'une loi plus haute commande ici l'exception : la perspicacité toute particulière qui est nécessaire pour un tel jugement provient d'une habileté de l'esprit qui vaut bien d'être reconnue comme une vertu spéciale.

SOLUTIONS : 1. Une vertu spéciale est nécessaire pour les cas embarrassants et exceptionnels; car ils doivent être jugés en dehors des lois communes.

2. Dans la connaissance spéculative, la dialec-

---

tum ferre de hujusmodi monstris : de quibus tamen potest judicari secundum considerationem divinæ providentiæ. Contingit autem quandoque aliquid esse faciendum præter communes régulas agendorum : puta cum impugnatori patriæ non est depositum reddendum, vel aliquid aliud hujusmodi. Et ideo oportet de hujusmodi judicare secundum aliqua altiora principia quam sint regulæ communes, secundum quas judicat synesis. Et secundum illa altiora principia exigitur altior virtus judicativa quæ vocatur gnome, quæ importat quamdam perspicacitatem judicii.

AD PRIMUM ergo dicendum quod synesis est vere judicativa de omnibus quæ secundum communes regulas fiunt. Sed, præter communes regulas, sunt quædam alia dijudicanda, ut jam dictum est [in corp. art.].

AD SECUNDUM dicendum quod judicium debet sumi ex principiis propriis rei; inquisitio autem fit etiam per

tique a pour fonction de faire valoir tous les aspects généraux du problème dont on cherche la solution ; la science démonstrative aboutit à la solution vraie ; ce jugement démonstratif doit donc se prendre du seul principe qui s'adapte proprement à la solution et en fait jaillir la vérité. Dans l'ordre pratique, il suffit d'une vertu pour le bon conseil qui délibère en général des multiples alternatives de l'action ; il suffit encore d'une seule vertu pour l'intimation qui a cet unique rôle, en face de toute action reconnue vertueuse, d'en décréter la réalisation. Mais, pour le jugement, c'est autre chose : bien juger des situations communes ne suffit pas toujours; il y a des cas qui se présentent comme exceptionnels et il faut une perspicacité toute spéciale de l'esprit pour saisir la loi supérieure qui les justifie.

3. Ce qui s'écarte du courant normal des choses relève des vues de la Providence divine. Mais, bien qu'affranchie des lois communes, une action ne doit pas, pour autant, être livrée au caprice du hasard; elle doit être raccordée à une loi supérieure qui justifie son allure exceptionnelle. Pour en juger ainsi, il faut une perspicacité toute particulière de l'esprit.

---

communia. Unde etiam in speculativis dialectica, quæ est inquisitiva, procedit ex communibus : demonstrativa autem, quæ est judicativa, procedit ex propriis. Et ideo eubulia, ad quam pertinet inquisitio consilii, est una de omnibus : non autem synesis, quæ est judicativa. Præceptum autem respicit in omnibus etiam unam rationem boni. Et ideo etiam prudentia non est nisi una.

Ad tertium dicendum quod omnia illa quæ præter communem cursum contingere possunt considerare pertinet ad solam providentiam divinam : sed inter homines ille qui est magis perspicax potest plura horum sua ratione dijudicare. Et ad hoc pertinet gnome, quæ importat quamdam perspicacitatem judicii.

QUESTION 52.

LE DON DE CONSEIL.

Il faut maintenant parler du Don de Conseil qui correspond à la vertu de prudence [19].

A ce sujet, quatre questions : 1. Le Conseil est-il l'un des sept Dons du S. Esprit? — 2. Le Don de Conseil correspond-il à la vertu de prudence? — 3. Demeure-t-il chez les élus de la patrie céleste? — 4. La cinquième béatitude : « Bienheureux les miséricordieux » se rapporte-t-elle au Don de Conseil?

ARTICLE 1.

Le Conseil est-il l'un des sept Dons du Saint-Esprit?

DIFFICULTÉS : 1. Les Dons du Saint-Esprit,

QUÆSTIO LII.

DE DONO CONSILII.

Deinde considerandum est de dono consilii, quod respondet prudentiæ.

Et circa hoc quæruntur quatuor : 1. Utrum consilium debeat poni inter septem dona Spiritus Sancti. — 2. Utrum donum consilii respondeat virtuti prudentiæ. — 3. Utrum donum consilii maneat in patria. — 4. Utrum quinta beatitudo, quæ est : « Beati misericordes » etc., respondeat dono consilii.

ARTICULUS I.

Utrum consilium debeat poni inter dona Spiritus Sancti.

[3 Sent., Dist. 35, Qu. 2, art. 4, q. 1].

AD PRIMUM sic proceditur. Videtur quod consilium

enseigne S. Grégoire, viennent aider les vertus. Mais, pour délibérer judicieusement de ses actions vertueuses, ne suffit-il pas à l'homme de posséder la vertu de prudence ou la vertu du bon conseil?

2. A la différence des « grâces gratuites », qui ne sont pas données à tous, les Dons du Saint-Esprit sont octroyés à tous ceux qui reçoivent la grâce sanctifiante. Or, le Conseil semble devoir se ranger parmi ces « grâces gratuites »; car il ne paraît accordé qu'à certains justes; il est dit, en effet, au livre des Machabées : Voici Siméon, votre frère, qui, lui, est un homme de conseil ».

3. S. Paul écrit : « Ceux-là sont fils de Dieu qui sont dirigés par Dieu. » Lorsqu'on reçoit ainsi, d'un autre, la direction, le conseil n'a plus de raison d'être; on n'a qu'à subir passivement la direction imposée. Or, les Dons du Saint-Esprit

---

non debeat poni inter dona Spiritus Sancti. Dona enim Spiritus Sancti in adjutorium virtutum dantur, ut patet per Gregor. in 2. Moral. [cap. 27]. Sed ad consiliandum homo sufficienter perficitur per virtutem prudentiæ vel etiam eubuliæ, ut ex dictis patet [q. 47, art. 1 et 2; et q. præc., art. 1 et 2]. Ergo consilium non debet poni inter dona Spiritus Sancti.

2. Præterea, hæc videtur esse differentia inter septem dona Spiritus Sancti et gratias gratis datas, quod gratiæ gratis datæ non dantur omnibus sed distribuuntur diversis; dona autem Spiritus Sancti omnibus dantur habentibus Spiritum Sanctum. Sed consilium videtur esse de hiis quæ specialiter aliquibus a Spiritu Sancto dantur, secundum illud 1 Machab. 2, [v. 65] : « Ecce Simeon frater vester ipse vir consilii est ». Ergo consilium magis debet poni inter gratias gratis datas quam inter septem dona Spiritus Sancti.

3. Præterea, Rom. 8, [v. 14] dicitur : « Qui spiritu Dei aguntur, hii filii Dei sunt ». Sed hiis qui ab

appartiennent surtout aux fils de Dieu, à ceux qui ont été adoptés comme fils par l'Esprit. Le Conseil, ne convenant pas à ceux-ci, ne doit donc pas être compté parmi les Dons du Saint-Esprit.

CEPENDANT, il est écrit dans Isaïe : « L'Esprit de Conseil et de Force reposera sur lui. »

CONCLUSION : Ainsi qu'il a été dit antérieurement [1], les Dons du Saint-Esprit sont des dispositions par lesquelles le Saint-Esprit nous rend souples et dociles à ses inspirations. Or, Dieu meut tout être selon le mode qui convient à la nature de cet être : ainsi meut-il les créatures corporelles dans le temps et l'espace et les créatures spirituelles dans le temps mais non pas dans l'espace, comme le dit S. Augustin. Or, la créature douée de raison a ceci de propre qu'elle se sert de sa raison pour délibérer et tenir conseil à propos de ses actions. C'est donc par mode de

---

alio aguntur non competit consilium. Cum ergo dona Spiritus Sancti maxime competant filiis Dei, qui « acceperunt spiritum adoptionis filiorum », videtur quod consilium inter dona Spiritus Sancti poni non debeat.

SED CONTRA est quod, Isaiæ 11, [v. 2] dicitur : « Requiescet super eum spiritus consilii et fortitudinis ».

RESPONDEO dicendum quod dona Spiritus Sancti, ut supra dictum est [1-2, q. 68, art. 1], sunt quædam dispositiones quibus anima redditur bene mobilis a Spiritu Sancto. Deus autem movet unumquodque secundum modum ejus quod movetur sicut « creaturam corporalem movet per tempus et locum, creaturam autem spiritualem per tempus et non per locum, » ut August. dicit in 8. super Gen. ad litter. [cap. 20, 22].

---

[1] 1-2. Qu. 68, art. 1.

conseil et de délibération que le Saint-Esprit devra mouvoir la créature raisonnable. Et c'est pour cela que le Conseil est nommé parmi les Dons du Saint-Esprit.

SOLUTIONS : 1. La prudence ou la vertu du bon conseil, qu'elles soient acquises ou « infuses », dirigent la délibération de la raison humaine pour autant que celle-ci en est capable ; nous voyons en effet l'homme se diriger avec prudence en prenant conseil de lui-même ; nous le voyons aussi distribuer à d'autres de judicieux conseils. Mais, la raison humaine, malgré tout, ne peut embrasser la complexité de toutes les actions qui se présentent à accomplir : « les pensées des mortels, dit la Sagesse, sont hésitantes et ses prévisions manquent de certitude. » C'est pourquoi l'homme a besoin, dans ses conseils d'action, d'être dirigé par Dieu qui embrasse tout et sait tout. Par le Don de Conseil l'homme est ainsi

---

Est autem proprium rationali creaturæ quod per inquisitionem rationis moveatur ad aliquid agendum : quæ quidem inquisitio consilium dicitur. Et ideo Spiritus Sanctus per modum consilii creaturam rationalem movet. Et propter hoc consilium ponitur inter dona Spiritus Sancti.

AD PRIMUM ergo dicendum quod prudentia vel eubulia, sive sit acquisita sive sit infusa, dirigit hominem in inquisitione consilii secundum ea quæ ratio comprehendere potest : unde homo per prudentiam vel eubuliam fit bene consilians vel sibi vel alii. Sed quia humana ratio non potest comprehendere singularia contingentia quæ occurrere possunt, fit quod « cogitationes mortalium sint timidæ, et incertæ providentiæ nostræ », ut dicitur Sap. 9, [v. 14]. Et ideo indiget homo in inquisitione consilii dirigi a Deo, qui omnia comprehendit. Quod fit per donum consilii, per quod homo dirigitur quasi consilio a Deo accepto.

dirigé, recevant conseil de Dieu lui-même. Déjà dans l'ordre des choses humaines, ne voyons-nous pas ceux qui ne suffisent point à se donner à eux-mêmes leur propre conseil, demander, à de plus sages, avis et direction?

2. Le Conseil est une grâce « gratuitement donnée » quand il vient suggérer à quelqu'un l'heureuse idée de demander à d'autres un conseil opportun; mais, tous les justes reçoivent de Dieu le Don de Conseil pour leurs œuvres et actions nécessaires à leur salut [1].

3. Les « fils de Dieu » sont dirigés par le Saint-Esprit selon le mode exigé par leur nature d'homme et par conséquent leur liberté restant sauve, cette liberté s'affirmant dans l'emploi de leur raison et de leur volonté. Et ainsi, en tant que leur raison est instruite de ce qu'ils doivent faire, les « fils de Dieu » recoivent en partage le Don de Conseil.

Sicut etiam in rebus humanis qui sibi ipsis non sufficiunt inquisitione consilii a sapientioribus consilium requirunt.

Ad secundum dicendum quod hoc potest pertinere ad gratiam gratis datam quod aliquis ita sit boni consilii quod aliis consilium præbeat. Sed quod aliquis a Deo consilium habeat, quod fieri oporteat in hiis quæ sunt necessaria ad salutem, hoc est commune omnium sanctorum.

Ad tertium dicendum quod filii Dei aguntur a Spiritu Sancto secundum modum eorum, salvato scilicet libero arbitrio, quod est facultas voluntatis et rationis. Et sic inquantum ratio a Spiritu Sancto instruitur de agendis, competit filiis Dei donum consilii.

---

[1] A l'art. 4, rép. 1 et 2, S. Thomas dit que le Don de Conseil s'exerce vis-à-vis des actions ordonnées à la fin surnaturelle, qu'elles soient ou ne soient pas de nécessité de salut.

ARTICLE 2.

Le Don de Conseil correspond-il à la vertu de prudence?

DIFFICULTÉS : 1. C'est par l'endroit où il est lui-même supérieur que l'inférieur peut rejoindre ce qui lui est supérieur, comme le dit S. Denys; ainsi, c'est par son intelligence que l'homme rejoint l'ange. La vertu cardinale est inférieure au don. D'autre part, parmi les actes qui ressortissent à la vertu de prudence, le plus inférieur est l'acte de conseil; au-dessus de lui se placent le jugement et enfin le précepte ou intimation qui est vraiment l'acte supérieur et principal. Il convient, par conséquent, que le Don correspondant à la prudence ne soit pas un don de conseil, mais plutôt un don de jugement ou mieux encore un don aidant et perfectionnant le précepte ou intimation.

2. A une seule vertu, il semble que doive suffire

ARTICULUS II.

Utrum donum consilii respondeat virtuti prudentiæ.

[3 Sent., Dist. 34, Qu. 1, art. 2; et Dist. 35, Qu. 2, art. 4, q. 1, 2].

AD SECUNDUM sic proceditur. Videtur quod donum consilii non respondeat convenienter virtuti prudentiæ. Inferius enim in suo supremo attingit id quod est superius, ut patet per Dion. 7 cap. de Div. Nom. [lect. 4] : sicut homo attingit angelum secundum intellectum. Sed virtus cardinalis est inferior dono, ut supra habitum est [1-2, q. 68, art. 8]. Cum ergo consilium sit primus et infimus actus prudentiæ, supremus autem actus ejus præcipere, medius autem judicare; videtur quod donum respondens prudentiæ non sit consilium sed magis judicium, vel præceptum.

2. PRÆTEREA, uni virtuti sufficienter auxilium præ-

un seul Don. Or, nous avons déjà le Don de Science qui n'est pas seulement spéculatif mais assure des directives pratiques. C'est donc lui et non pas le Don de Conseil qui vient aider la prudence.

3. C'est le propre de la prudence de permettre à l'homme de se diriger lui-même. Or, par le Don de Conseil, l'homme est entièrement dirigé par Dieu. Ce Don ne paraît donc pas être en correspondance avec la prudence.

CEPENDANT, le Don de Conseil correspond à la vertu de Prudence, car, tout comme elle, il a pour objet les actions ordonnées à la fin morale.

CONCLUSION : Un principe inférieur de mouvement ou d'action est particulièrement aidé et perfectionné quand il est mû lui-même par un principe supérieur, tel le corps lorsqu'il est mû par l'âme. La raison humaine dirigeant nos actions se présente comme un principe inférieur par

---

betur per unum donum : quia quanto aliquid est superius, tanto est magis unitum, ut probatur in lib. de Caus. [Prop. 4, 10 et 17]. Sed prudentiæ auxilium [1] præbetur per donum scientiæ, quæ non solum est speculativa, sed etiam practica, ut supra habitum est [q. 9, art. 3]. Ergo donum consilii non respondet virtuti prudentiæ.

3. PRÆTEREA, ad prudentiam proprie pertinet dirigere, ut supra habitum est [q. 47, art. 8]. Sed ad donum consilii pertinet quod homo dirigatur a Deo, sicut dictum est [art. præc.]. Ergo donum consilii non pertinet ad virtutem prudentiæ.

SED CONTRA est quod donum consilii est circa ea quæ sunt agenda propter finem. Sed circa hæc etiam est prudentia. Ergo sibi invicem correspondent.

RESPONDEO dicendum quod principium motivum inferius præcipue adjuvatur et perficitur per hoc quod

---

[1] In ms. : *auxiliis.*

rapport à la raison divine ; car la loi éternelle est la règle suprême à laquelle doit se conformer toute rectitude humaine. La prudence, c'est notre raison dirigeant notre activité d'après le plan même de la raison de Dieu. Le Don de Conseil, c'est-à-dire Dieu lui-même, nous devient donc d'un grand secours quand il s'agit d'assurer la rectitude de notre raison. Ainsi, le Don de Conseil correspond à la vertu de prudence : il l'aide et la perfectionne.

SOLUTIONS : 1. Juger et commander impliquent plutôt l'idée d'activité que de passivité. Or, dans l'exercice des Dons du Saint-Esprit, l'esprit de l'homme est plus passif qu'actif ; c'est pourquoi il convient que le Don correspondant à la Prudence se nomme Don de Conseil plutôt que Don de jugement ou de précepte : le mot conseil indique plus expressivement que l'esprit reçoit le conseil de celui qui le lui donne.

---

movetur a [1] superiori motivo principio : sicut corpus in hoc quod movetur a spiritu. Manifestum est autem quod rectitudo rationis humanæ comparatur ad rationem divinam sicut principium motivum inferius ad superius : ratio enim æterna est suprema regula omnis humanæ rectitudinis. Et ideo prudentia, quæ importat rectitudinem rationis, maxime perficitur et juvatur secundum quod regulatur et movetur a Spiritu Sancto. Quod pertinet ad donum consilii, ut dictum est [art. præc.]. Unde donum consilii respondet prudentiæ, sicut ipsam adjuvans et perficiens.

AD PRIMUM ergo dicendum quod judicare et præcipere non est moti, sed moventis. Et quia in donis Spiritus Sancti mens humana non se habet ut movens, sed magis ut mota, ut supra dictum est [art. præc. et 1-2, q. 68, art. 1], inde est quod non fuit conveniens quod donum correspondens prudentiæ præceptum

[1] In ms. : *a spiritu superiori.*

2. Le Don de Science ne correspond pas directement à la prudence; il est proprement spéculatif et n'est pratique que par une certaine extension de son objet, en tant que, de ses considérations, peuvent surgir des directives pratiques; à ce dernier titre il vient aider la prudence. Mais, directement, c'est le Don de Conseil qui correspond à celle-ci parce qu'il a le même objet : les actions vertueuses.

3. Ce qui est mû à se mouvoir soi-même, doit se mouvoir soi-même du moment qu'il est mû : c'est ainsi que, par le fait qu'il est dirigé par l'Esprit-Saint, l'homme est rendu capable de se diriger lui-même et de diriger les autres.

ARTICLE 3.

Le don de Conseil demeure-t-il chez les élus de la patrie céleste?

DIFFICULTÉS : 1. Dans la patrie céleste, nous

---

diceretur vel judicium, sed consilium, per quod potest significari motio mentis consiliatæ ab alio consiliante.

AD SECUNDUM dicendum quod scientiæ donum non directe respondet prudentiæ, cum sit etiam speculativa; sed secundum quamdam extensionem eam adjuvat. Donum autem consilii directe respondet prudentiæ, sicut circa eadem existens.

AD TERTIUM dicendum quod movens motum ex hoc quod movetur movet. Unde mens humana, ex hoc ipso quod dirigitur a Spiritu Sancto, fit potens dirigere se et alios.

ARTICULUS III.

Utrum donum consilii maneat in patria.

[3 Sent., Dist. 35, Qu. 3, art. 4, q. 3]

AD TERTIUM sic proceditur. Videtur, quod donum consilii non maneat in patria. Consilium enim est eorum quæ sunt agenda propter finem. Sed in patria

jouirons du Bien souverain; nous n'aurons plus, comme ici-bas, à lui ordonner nos actions. Le Don de Conseil y serait donc superflu.

2. Le conseil implique doute et hésitation; il n'a de raison d'être qu'en face de cas embarrassants. Situation qui, manifestement, ne se présente plus dans le ciel.

3. Les saints, dans la patrie, ressembleront à Dieu, écrit S. Jean. Or, pas de conseil en Dieu : « Qui pourrait être le conseiller de Dieu? » dit S. Paul.

CEPENDANT, S. Grégoire écrit : « Chaque fois que les faits et gestes d'une nation quelconque, justes ou coupables, sont traduits devant les Conseils de la Curie céleste, il s'engage, entre les Anges, de vifs débats où il arrive, au rapport même de l'Ecriture, que l'Ange préposé aux intérêts de cette même nation, parfois l'emporte, mais parfois ne l'emporte pas. »

---

nihil erit agendum propter finem, quia ibi homines ultimo fine potiuntur. Ergo in patria non est donum consilii.

2. PRÆTEREA, consilium dubitationem importat : in hiis enim quæ manifesta sunt ridiculum est consiliari, sicut patet per Philos. in 3 Ethic. [cap. 3]. In patria autem tolletur omnis dubitatio. Ergo in patria non erit consilium.

3. PRÆTEREA, in patria sancti maxime Deo conformantur, secundum illud 1 Joan. 3, [v. 2] : « Cum apparuerit, similes ei erimus ». Sed Deo non convenit consilium, secundum illud Rom. 11, [v. 34] : « Quis consiliarius ejus fuit? » Ergo etiam neque sanctis in patria competit donum consilii.

SED CONTRA est quod Greg. dicit, 17 Moral. [cap. 8] : « Cumque uniuscujusque gentis vel culpa vel justitia ad supernæ curiæ consilium ducitur, ejusdem gentis præpositus vel obtinuisse in certamine vel non obtinuisse perhibetur ».

CONCLUSION : Dieu meut la créature raisonnable par les Dons du Saint-Esprit. Deux choses sont à considérer au sujet de cette motion de l'esprit humain par Dieu : ce qui est mû par un autre est en situation différente à l'instant où il est mû et à l'instant où il est parvenu au terme du mouvement. Quand celui qui meut est seulement principe du mouvement, son action cesse sur le mobile quand, le mouvement cessant, le terme du mouvement est atteint : une fois la maison construite, le maçon n'a plus qu'à s'en aller. Mais, quand celui qui meut est non seulement cause du mouvement mais encore de la forme à laquelle est ordonné le mouvement, alors l'action de cette cause persiste, lors même que la forme est atteinte et que le mouvement a cessé : le soleil chasse les ténèbres de l'atmosphère mais n'en continue pas moins d'éclairer celle-ci. Et c'est de cette dernière façon

---

RESPONDEO dicendum, quod, sicut dictum est [art. præc. et 1-2, q. 68, art. 1], dona Spiritus Sancti ad hoc pertinent quod creatura rationalis moveatur a Deo. Circa motionem autem humanæ mentis a Deo duo considerari oportet. Primo quidem, quod alia est dispositio ejus [1] quod movetur dum movetur; et alia dum est in termino motus. Et quidem quando movens est solum principium [2] movendi, cessante motu cessat actio moventis super mobile, quod jam pervenit ad terminum : sicut domus, postquam ædificata est, non ædificatur ulterius ab ædificatore. Sed quando movens non solum est causa movendi, sed etiam est causa ipsius formæ ad quam est motus, tunc non cessat actio moventis etiam post adeptionem formæ : sicut sol illuminat aërem, etiam postquam est illuminatus. Et hoc modo Deus causat in nobis et virtutem et cognitionem non solum quando primo acquirimus, sed etiam quamdiu

---

[1] In ms., non scribitur : *ejus*. — [2] in ms. : *principia*.

que Dieu cause en nous la vertu et la connaissance non seulement pour nous les faire acquérir mais encore pour que nous y persévérions. Et ainsi, chez les élus, Dieu reste cause des lumières de leur esprit non pas en ce sens qu'il les leur donne parce qu'ils ne les avaient pas, mais en ce sens qu'il leur conserve au ciel les lumières surnaturelles qu'il leur avait accordées durant leur vie terrestre.

De plus, les bienheureux, anges ou hommes, peuvent être associés par Dieu au gouvernement providentiel du monde et recevoir, à cet effet, des connaissances nouvelles, en dehors de la vision béatifique essentielle. Mais alors, il faut noter que l'illumination par Dieu de l'esprit des élus, ne se produit pas de la même façon que l'illumination de l'esprit des justes qui vivent encore sur la terre; chez ceux-ci, l'inspiration du Saint-Esprit au sujet de ce qu'ils ont à faire vient apaiser l'anxiété, enlever l'hésitation qui précèdent leurs décisions; dans l'esprit des bienheureux n'existent pas ces hésitations anxieuses; ils reçoivent seule-

---

in eis perseveramus. Et sic cognitionem agendorum causat Deus in beatis, non quasi ignorantibus, sed quasi continuando in eis cognitionem eorum quæ agenda sunt.

Tamen quædam sunt quæ beati vel angeli vel homines non cognoscunt, quæ non sunt de essentia beatitudinis; sed pertinent ad gubernationem rerum secundum divinam providentiam. Et quantum ad hoc est aliud considerandum, scilicet quod mens beatorum aliter movetur a Deo, et aliter mens viatorum. Nam mens viatorum movetur a Deo in agendis per hoc quod sedatur anxietas dubitationis in eis præcedens. In mente vero beatorum circa ea quæ non cognoscunt est simplex nescientia, a qua etiam angeli purgantur, secundum Dion. 6 cap. Eccl. Hier. [1] : non autem præcedit

[1] in ms : *7. cap. vel Ecclesiastice Cæl. Hier.*

ment de Dieu les connaissances dont ils avaient jusque là l'ignorance, ignorance dont sont eux-mêmes délivrés les Anges et de la même manière, comme le remarque Denys. Les élus interrogent paisiblement Dieu sur ce qu'il lui agrée de leur faire connaître, les anges supérieurs l'interrogent sur leurs frères inférieurs, comme l'écrit S. Augustin. Dieu instruit les béatifiés et cette instruction donnée par Dieu, on peut l'appeler *conseil.* Ainsi, on peut dire que le Don du Conseil demeure chez les élus, parce que Dieu leur conserve les lumières qu'ils possédaient déjà, et parce qu'il leur communique de nouvelles lumières.

SOLUTIONS : 1. La possession du Bien souverain donne lieu à certaines actions, comme de louer Dieu, comme d'amener à cette possession ineffable ceux qui sont encore sur la terre : pour ceux-ci les saints font monter vers Dieu leurs prières ; de leur côté les Anges ont un ministère à exercer en ce monde : toutes actions pour lesquelles Dieu éclaire et instruit les élus et les Anges.

---

in eis inquisitio dubitationis, sed simplex conversio ad Deum. Et hoc est Deum consulere : sicut Aug. dicit 5 super Gen. ad liter. [cap. 19], quod angeli « de inferioribus Deum consulunt ». Unde et instructio qua super hoc a Deo instruuntur, consilium dicitur. Et secundum hoc donum consilii est in beatis inquantum in eis a Deo continuatur cognitio eorum quæ sciunt ; et inquantum illuminantur de hiis quæ nesciunt circa agenda.

AD PRIMUM ergo dicendum quod etiam in beatis sunt aliqui actus ordinati ad finem, vel quasi procedentes ex consecutione finis, sicut quod Deum laudant ; vel quibus alios pertrahunt ad finem quem ipsi sunt consecuti, sicut sunt ministeria angelorum et orationes sanctorum. Et quantum ad hoc habet in eis locum donum consilii.

2. Ici-bas seulement, nous connaissons anxiété et hésitation dans nos conseils; il n'en reste pas moins que les élus auront à recevoir de Dieu des lumières opportunes, comme il a été dit plus haut, dans la conclusion. Il en est du Conseil comme des vertus cardinales qui n'exercent pas leurs actes de la même façon, au ciel et sur la terre.

3. Au ciel, le Conseil est en Dieu en tant que c'est lui qui le donne aux élus, et le Conseil est dans les élus en tant qu'ils le reçoivent de Dieu. On peut dire que les élus ressemblent à Dieu parce qu'ils se conforment, en tout ce qu'ils font, à ce que Dieu leur dit de faire.

ARTICLE 4.

La cinquième Béatitude : « Bienheureux les miséricordieux » se rapporte-t-elle au Don de Conseil? [**20**]

DIFFICULTÉS : 1. Les Béatitudes ne sont pas

AD SECUNDUM dicendum quod dubitatio pertinet ad consilium secundum statum vitæ præsentis : non autem pertinet secundum quod est consilium in patria. Sicut etiam virtutes cardinales non habent omnino eosdem actus in patria et in via.

AD TERTIUM dicendum quod consilium non est in Deo sicut in recipiente, sed sicut in dante. Hoc autem modo conformantur Deo sancti in patria, sicut recipiens influenti.

ARTICULUS IV.

Utrum quinta beatitudo, quæ est de misericordia, correspondeat dono consilii.

[1-2, q. 69, art. 3, ad 3; 3 Sent., Dist. 34, Qu. 1, art. 4; in Matth., cap. v.]

AD QUARTUM sic proceditur. Videtur quod quinta beatitudo quæ est de misericordia non respondeat dono

autre chose que certains actes vertueux. Or, par le Conseil, est assurée la direction de toute notre vie vertueuse. Dès lors, ne convient-il pas de dire que le Don de Conseil ne correspond pas à la Béatitude spéciale des miséricordieux, mais à toutes?

2. Ce qui n'est pas de nécessité de salut est seulement de Conseil. Or, la miséricorde est de nécessité de salut : « Celui qui ne montre pas de miséricorde sera jugé sans miséricorde », dit S. Jacques. La pauvreté volontaire, elle, n'est pas de nécessité de salut; elle n'appartient qu'à la perfection de la vie spirituelle, ainsi qu'il est écrit en S. Mathieu. Le Don de Conseil se rapporterait donc beaucoup plus à la Béatitude de la pauvreté qu'à celle de la miséricorde.

3. Les « fruits » du Saint-Esprit accompagnent les Béatitudes : ils sont la joie spirituelle qui rejaillit de nos actes vertueux parfaits. [21] Mais, parmi ces « fruits », tels qu'ils sont énumérés par

---

consilii. Omnes enim beatitudines sunt quidam actus virtutum, ut supra habitum est [1-2, q. 69, art. 1]. Sed per consilium in omnibus virtutum actibus dirigimur. Ergo consilio non respondet magis quinta beatitudo, quam alia.

2. PRÆTEREA, præcepta dantur de hiis quæ sunt de necessitate salutis : consilium autem datur de hiis quæ non sunt de necessitate salutis : [misericordia autem est de necessitate salutis] [1] secundum illud Jac. 2, [v. 3] : « Judicium sine misericordia fiet ei, qui non fecit misericordiam ». Paupertas autem non est de necessitate salutis, sed pertinet ad perfectionem vitæ, ut patet Matth. 19, [v. 21]. Ergo dono consilii magis respondet beatitudo paupertatis quam beatitudo misericordiæ.

3. PRÆTEREA, fructus consequuntur ad beatitudines : important enim delectationem quamdam spiritualem

---

[1] « *Misericordia... salutis* » non scriptum in ms.

S. Paul, on n'en rencontre pas qui répondent au Don de Conseil. Par conséquent, la Béatitude de la miséricorde n'y répond pas non plus.

CEPENDANT, S. Augustin écrit : « Le Don de Conseil convient aux miséricordieux; car il n'y a qu'un seul et unique remède pour se relever de tant d'iniquités, c'est d'accorder aux autres rémission et donation ».

CONCLUSION : Il y a lieu de prendre conseil pour tout ce qui est utile à la conquête d'une fin. Le Don de Conseil sera plus nécessaire que jamais vis-à-vis de ce qui est le plus utile pour obtenir la fin dernière de la vie. Or, le plus utile pour ce but final, c'est d'exercer la miséricorde. S. Paul écrit : « La piété est utile à tout ». Et c'est pourquoi le Don de Conseil se rapporte spécialement à la miséricorde en tant qu'il vient en diriger les œuvres [1].

---

quæ consequitur perfectos actus virtutum. Sed inter fructus non ponitur aliquid respondens dono consilii, ut patet Galat. 5, [v. 21, 23]. Ergo etiam beatitudo misericordiæ non respondet dono consilii.

SED CONTRA est quod Aug. dicit in lib. de Serm. Dom. in monte [cap. 4] : « Consilium convenit misericordibus : quia unicum remedium est de tantis malis erui, dimittere et aliis dare ».

RESPONDEO dicendum quod consilium proprie est de hiis quæ sunt utilia ad finem. Unde ea quæ maxime sunt utilia ad finem maxime debent correspondere dono consilii. Hoc autem est misericordia, secundum illud 1 ad Tim. 4, [v. 8] : « Pietas ad omnia utilis est ». Et ideo specialiter dono consilii respondet beatitudo misericordiæ, non sicut elicienti, sed sicut dirigenti.

---

[1] Si le Don de Conseil s'exerce tout particulièrement dans les œuvres de miséricorde, il est loin de restreindre là son champ d'application qui est celui de toute l'activité vertueuse. [Voir, dans le présent article, la réponse 1 et 2].

SOLUTIONS : 1. Le Don de Conseil vient aider la direction de toutes nos actions vertueuses ; mais il dirige particulièrement nos œuvres de miséricorde.

2. Les œuvres de miséricorde ne sont pas toutes de nécessité de salut. De plus, par le Don de Conseil, le Saint-Esprit nous dirige pour toutes actions ordonnées à la conquête de la vie éternelle, qu'elles soient ou ne soient pas de nécessité de salut.

3. Le mot « fruit » implique, par sa signification même, l'idée d'aboutissement, de dernier achèvement. Or, dans l'ordre pratique, ce n'est pas dans la connaissance dirigeant l'action, mais dans l'action elle-même que se réalise l'ultime achèvement. Que l'on ne s'étonne donc point de ne pas trouver de « fruit du S. Esprit » répondant à la connaissance pratique; c'est aux œuvres vertueuses, dirigées par cette connaissance pratique, que répondent les fruits du S. Esprit. Et les « fruits » qui répondent aux œuvres vertueuses de miséricorde se nomment la « bonté » et la « douceur ».

AD PRIMUM ergo dicendum quod etiamsi consilium dirigat in omnibus actibus virtutum, specialiter tamen dirigit in operibus misericordiæ, ratione jam dicta [in corp.].

AD SECUNDUM dicendum quod consilium, secundum quod est donum Spiritus Sancti, dirigit nos in omnibus quæ ordinantur in finem vitæ æternæ, sive sint de necessitate salutis sive non. Et tamen non omne opus misericordiæ est de necessitate salutis.

AD TERTIUM dicendum quod fructus importat quoddam ultimum. In practicis autem non est ultimum in cognitione sed in operatione, quæ est finis. Et ideo inter fructus nihil ponitur quod pertineat ad cognitionem practicam, sed solum ea quæ pertinent ad operationes, in quibus cognitio practica dirigit. Inter quæ ponitur bonitas et benignitas, quæ respondent misericordiæ.

QUESTION 53.

LES VICES OPPOSÉS A LA VERTU DE PRUDENCE.

1° L'IMPRUDENCE.

Il faut maintenant considérer les vices opposés à la vertu de prudence. S. Augustin écrit : « Parmi les vices opposés aux vertus, il y a non seulement ceux qui leur sont manifestement contraires, comme par exemple la témérité qui est contraire à la prudence; mais il y a encore ceux qui semblent voisiner la vertu, qui en prennent faussement l'apparence, comme par exemple l'astuce vis-à-vis de la prudence ».

Il nous faut étudier tout d'abord les vices qui manifestement sont contraires à la prudence, c'est-à-dire ceux qui proviennent du manque de prudence, ou du manque des actes qui sont essentiellement requis à la prudence. Il faudra ensuite étudier les vices qui ont les fausses appa-

---

QUÆSTIO LIII.

DE IMPRUDENTIA.

Deinde considerandum est de vitiis oppositis prudentiæ. Dicit enim Aug. in 4 contra Jul. [cap. 4], quod « omnibus virtutibus non solum sunt vitia manifesta discretione contraria, sicut prudentiæ temeritas : verum etiam vicina quodammodo, nec veritate, sed quadam specie fallente similia; sicut ipsi prudentiæ astutia ». Primo ergo considerandum est de vitiis quæ manifeste contrarietatem habent ad prudentiam, quæ scilicet vitia proveniunt ex defectu prudentiæ vel eorum quæ ad prudentiam requiruntur. Secundo, de vitiis quæ habent quamdam similitudinem falsam cum prudentia, quæ scilicet contingunt per abusum eorum quæ ad

rences de la prudence et qui proviennent de l'abus des actes qui servent normalement à cette vertu.

Parmi les vices qui se caractérisent par le manque de prudence, il y a lieu d'étudier : 1° l'imprudence elle-même; puis 2° la négligence, opposée à la sollicitude, dont nous savons qu'elle fait partie de la prudence.

Six questions se posent au sujet de l'imprudence : — 1. L'imprudence est-elle un péché? — 2. Est-elle un péché spécial? — 3. La précipitation ou témérité. — 4. Le manque de considération attentive. — 5. L'inconstance. — 6. Quelle est la source de ces différents vices?

ARTICLE I.

L'imprudence est-elle un péché?

DIFFICULTÉS : 1. Tout péché est volontaire, dit S. Augustin. Mais l'imprudence ne saurait être volontaire, car personne ne veut être imprudent.

---

prudentiam requiruntur. Quia vero sollicitudo ad prudentiam pertinet, circa primum consideranda sunt duo : primo quidem de imprudentia : secundo de negligentia, quæ sollicitudini opponitur.

Et circa primum quæruntur sex : 1. De imprudentia, utrum sit peccatum. — 2. Utrum sit speciale peccatum. — 3. De præcipitatione, sive temeritate. — 4. De inconsideratione. — 5. De inconstantia. — 6. De origine horum vitiorum.

ARTICULUS I.

Utrum imprudentia sit peccatum.

CIRCA PRIMUM sic proceditur. Videtur, quod imprudentia non sit peccatum. Omne enim peccatum est voluntarium, ut Aug. dicit [lib. de Vera Relig., cap. 14]. Imprudentia autem non est aliquid voluntarium :

2. Le péché originel est le seul péché que l'homme porte avec lui en naissant en ce monde. Or, les hommes naissent imprudents : la preuve en est que les jeunes gens sont imprudents. Pour que l'imprudence fût un péché, il faudrait donc qu'elle s'identifiât avec le péché originel; ce qui est inadmissible.

3. Tout péché est effacé par la pénitence. Mais, l'imprudence n'est pas guérie par le fait qu'on se soumet à la pénitence.

CEPENDANT, le trésor spirituel de la grâce ne se perd que par le péché. Or, il se perd par l'imprudence : Il est dit, en effet, aux Proverbes : « Le juste garde dans sa maison le trésor qu'il a tant convoité, l'huile qu'il a précieusement récoltée; l'homme imprudent, lui, dissipe cette richesse et cette abondance. » L'imprudence est donc un péché.

CONCLUSION : L'imprudence peut être entendue dans un double sens : par mode de privation

---

nullus enim vult esse imprudens. Ergo imprudentia non est peccatum.

2. PRÆTEREA, nullum peccatum nascitur cum homine nisi originale. Sed imprudentia nascitur cum homine : unde et juvenes imprudentes sunt. Nec est originale peccatum, quod opponitur originali justitiæ. Ergo imprudentia non est peccatum.

3. PRÆTEREA, omne peccatum per pœnitentiam tollitur. Sed imprudentia non tollitur per pœnitentiam. Ergo imprudentia non est peccatum [1].

SED CONTRA, spiritualis thesaurus gratiæ non tollitur nisi per peccatum. Tollitur autem per imprudentiam : secundum illud Proverb. 21, [v. 20] : « Thesaurus desiderabilis et oleum in habitaculo justi, et homo imprudens dissipabit illud ». Ergo imprudentia est peccatum.

RESPONDEO dicendum quod imprudentia dupliciter

---

[1] « *Ergo... peccatum* » non scriptum in ms.

et par mode de contrariété. L'absence pure et simple de prudence ne peut pas être dite imprudence à proprement parler, car cette absence de prudence peut être sans aucun péché [1]. Par mode de privation, il y a imprudence chez celui qui manque de prudence, alors qu'il serait capable d'en avoir et qu'il devrait en avoir. Ici, le péché est dans la négligence apportée à acquérir la prudence.

Par mode de contrariété, il y a imprudence chez celui qui emploie sa raison à diriger l'action à l'encontre de la prudence, soit qu'il dédaigne d'examiner, à l'aide d'un sage conseil, ce qu'il lui convient de faire pour agir prudemment, soit qu'il néglige de passer par un des autres actes nécessaires au discernement prudentiel. Cette imprudence est un péché, et ce péché va droit contre la raison même de prudence. Il n'est d'ailleurs possible d'agir ainsi qu'en laissant de côté les règles d'une droite et vertueuse prudence.

---

accipi potest : uno modo, privative; alio modo, contrarie. Negative autem non proprie dicitur, ita scilicet quod importat solam carentiam prudentiæ : quæ potest esse sine peccato. Privative quidem imprudentia dicitur inquantum aliquis caret prudentia quam natus est et debet habere. Et secundum hoc imprudentia est peccatum ratione negligentiæ, qua quis non adhibet studium ad prudentiam habendam. Contrarie vero accipitur imprudentia secundum quod ratio contrario modo movetur vel agit prudentiæ. Puta si recta ratio prudentiæ agit consiliando, imprudens consilium spernit : et sic de aliis quæ in actu prudentis consideranda sunt. Et hoc modo imprudentia est peccatum secundum rationem propriam prudentiæ. Non enim potest hoc contingere quod homo contra prudentiam agat,

[1] Par exemple chez l'enfant qui n'a pas l'âge de raison, ou chez le débile mental qui n'a plus l'usage normal de sa raison.

Si on le faisait par aversion des normes posées par Dieu, en méprisant et en répudiant, sur ce point, son enseignement, en se précipitant à faire n'importe quelle action, l'on ne saurait, dans ce cas, échapper au péché mortel. Toutefois, il n'y aurait que péché véniel, si on agissait ainsi sans mépris, et en des choses qui ne sont point de nécessité de salut.

SOLUTIONS : 1. L'imprudent ne veut pas, certes, la déraison même de son discernement; mais il agit en téméraire, en ne voulant point passer par le discernement obligé. Rien de moins acceptable, dit le Philosophe, que de vouloir agir ainsi en dehors de toute prudence.

2. L'imprudence native que l'on rencontre chez les jeunes n'est que l'absence même de prudence [du moins à l'état de vertu] qui vient du manque de l'usage suffisant de la raison. Il est vrai de dire pourtant que c'est là, comme d'ailleurs toute

---

nisi divertens a regulis quibus ratio prudentiæ rectificatur. Unde si hoc contingat per aversionem a regulis divinis, est peccatum mortale : puta cum quis quasi contemnens et repudians divina documenta, præcipitanter agit. Si vero præter eas agat absque contemptu et absque detrimento eorum quæ sunt de necessitate salutis, est peccatum veniale.

AD PRIMUM ergo dicendum quod deformitatem imprudentiæ nullus vult : sed actum imprudentiæ vult temerarius, qui vult præcipitanter agere. Unde et Philos. dicit, in 4 Ethic. [cap. 5], quod « ille qui circa prudentiam [1] peccat volens, minus acceptatur ».

AD SECUNDUM dicendum quod ratio illa procedit de imprudentia [2] secundum quod sumitur negative. Sciendum tamen quod carentia prudentiæ et cujuslibet virtutis includitur in carentia originalis justitiæ, quæ totam animam perficiebat. Et secundum hoc omnes isti

---

[1] In ms. : *Imprudentiam.* — [2] in ms. : *prudentis.*

déficience vertueuse, une conséquence du péché originel, car la justice originelle assurait la domination entière de l'âme.

3. Par la pénitence est restituée la prudence « infuse »; mais, pour autant, n'est pas donnée la prudence acquise. Du moins, l'acte contraire à la prudence ne se produit plus, et c'est précisément cet acte contraire qui constitue le péché d'imprudence.

ARTICLE 2.

L'imprudence est-elle un péché spécial?

DIFFICULTÉS : 1. Celui qui commet un péché, agit à l'encontre de la droite raison; et la prudence n'est pas autre chose que la droite raison. L'imprudence ne semble donc pas constituer un péché spécial, mais plutôt être impliquée dans tout péché.

2. La prudence a plus d'affinité avec la moralité

---

defectus virtutum possunt reduci ad originale peccatum.

AD TERTIUM dicendum quod per pœnitentiam restituitur prudentia infusa, et sic cessat carentia hujus prudentiæ. Non tamen restituitur prudentia acquisita quantum ad habitum : sed tollitur actus contrarius, in quo proprie consistit peccatum imprudentiæ.

ARTICULUS II.

Utrum imprudentia sit speciale peccatum.

AD SECUNDUM sic proceditur. Videtur quod imprudentia non sit speciale peccatum. Quicumque enim peccat agit contra rationem rectam, quæ est prudentia. Sed imprudentia consistit in hoc quod aliquis agit contra prudentiam, ut dictum est [art. præc.]. Ergo imprudentia non est speciale peccatum.

2. PRÆTEREA, prudentia magis est affinis moralibus actibus quam scientia. Sed ignorantia, quæ opponitur

qu'elle n'en a avec la science. Or, l'ignorance, contraire à la science, est comptée parmi les causes générales du péché. Donc, a fortiori, l'imprudence.

3. Au dire de S. Denys, les péchés se multiplient par les défaillances successives à l'endroit des circonstances qui peuvent entourer une action. Or, la prudence exige à la fois de multiples conditions : il y faut bon raisonnement, intelligence avisée, mémoire, etc. Bien loin d'être un péché spécial, l'imprudence semble plutôt faite de péchés multiples.

CEPENDANT, l'imprudence, nous venons de le voir à l'article précédent, est contraire à la prudence. Mais, celle-ci est une vertu spéciale. Donc, aussi, le péché d'imprudence est un péché spécial.

CONCLUSION : Un péché peut être dit général d'une double façon : ou bien parce qu'il est relatif à n'importe quel péché, ou bien parce qu'on voit en lui un genre qui se divise en espèces différentes.

---

scientiæ, ponitur inter generales causas peccati. Ergo multo magis imprudentia.

3. PRÆTEREA, peccata contingunt ex hoc quod virtutum circumstantiæ corrumpuntur : unde et Dion. dicit 4 cap. de Div. Nom. [S. Thom., lect. 22], quod « malum contingit ex singularibus defectibus ». Sed multa requiruntur ad prudentiam : sicut ratio, intellectus, docilitas et cætera quæ supra posita sunt [q. 48, 49]. Ergo multæ sunt imprudentiæ species. Ergo non est speciale peccatum.

SED CONTRA, imprudentia contraria est prudentiæ, ut dictum est [art. præc.]. Sed prudentia est una virtus specialis. Ergo imprudentia est unum vitium speciale.

RESPONDEO dicendum, quod aliquod vitium vel peccatum potest dici generale dupliciter : uno modo absolute quia scilicet est generale respectu omnium,

Si l'on dit d'un péché qu'il est général parce que relatif à n'importe quel péché, l'on peut encore le comprendre de deux manières : 1° Ou bien l'on veut dire que ce péché est impliqué essentiellement en tout péché; or il est impossible de dire en ce sens-là que l'imprudence est un péché général; à ce point de vue la prudence qui s'oppose à l'imprudence ne peut être appelée, elle non plus, vertu générale, car elle a trait à certains actes très particularisés et très spéciaux de la raison s'appliquant à diriger l'action. 2° Ou bien l'on veut dire que tout péché dérive de l'imprudence; cette fois, il est permis, dans ce sens restreint, de parler de l'imprudence comme d'un péché général : de même que tout acte de vertu suppose le discernement de la raison prudentielle, de même tout péché provient de la défaillance de l'un des actes requis à ce discernement prudentiel, c'est-à-dire provient d'un manque de prudence.

Si, par péché général, on veut désigner un

---

peccatorum; alio modo, quia est generale respectu quorumdam vitiorum quæ sunt species ejus. Primo autem modo potest dici aliquod vitium generale dupliciter. Uno modo, per essentiam : quia scilicet prædicatur de omnibus peccatis. Et hoc modo imprudentia non est generale peccatum, sicut nec prudentia generalis virtus : cum sint circa actus speciales, scilicet circa ipsos actus rationis. Alio modo per participationem. Et hoc modo imprudentia est generale peccatum. Sicut enim prudentia participatur quodammodo in omnibus virtutibus, inquantum est directiva earum, ita et imprudentia in omnibus vitiis et peccatis : nullum enim peccatum accidere potest nisi sit defectus in aliquo actu rationis dirigentis, quod pertinet ad imprudentiam.

Si vero dicatur peccatum generale non simpliciter, sed secundum aliquod genus, quia scilicet continet sub

genre se divisant en espèces différentes, on peut dire que l'imprudence est un péché général et cela de triple façon : 1° Aux diverses espèces de prudence individuelle, prudence politique, etc., s'opposent corrélativement diverses espèces d'imprudences. 2° Aux diverses vertus qui viennent respectivement perfectionner les actes différents requis pour la prudence, s'opposent des vices spéciaux : à l'habileté d'esprit qui vient parer à la déficience du conseil, s'oppose la précipitation ou témérité ; au bon sens et à la perspicacité qui assurent en toute situation la rectitude du jugement pratique, s'oppose l'inconsidération ; à l'intimation préceptive qui, comme on le sait, est l'acte propre de la prudence, s'opposent l'inconstance et la négligence. 3° Enfin, des déficiences peuvent se produire à propos de tout ce qui est requis aux divers actes de la prudence, déficiences qui se ramènent en somme à celles déjà dites. Ainsi, ne pas prendre garde aux difficultés de l'action et

---

se multas species ; sic imprudentia est generale peccatum. Continet enim sub se diversas species tripliciter. Uno quidem modo per oppositum ad diversas partes subjectivas prudentiæ. Sicut enim distinguitur prudentia in monasticam, quæ est regitiva unius, et in alias species prudentiæ quæ sunt multitudinis regitivæ, ut supra habitum est [q. 48] ; ita etiam imprudentia. Alio modo secundum partes quasi potentiales [1] prudentiæ, quæ sunt virtutes adjunctæ, et accipiuntur secundum diversos actus rationis. Et hoc modo, quantum ad defectum consilii, circa quod est eubulia, est præcipitatio, sive temeritas, imprudentiæ species. Quantum vero ad defectum judicii, circa quod sunt synesis et gnome, est inconsideratio. Quantum vero ad ipsum præceptum, quod est proprius actus prudentiæ, est inconstantia et negligentia. Tertio modo potest sumi

[1] In ms. : *partes potentiales quasi potentiales.*

manquer de circonspection se ramènent à l'inconsidération; manquer de docilité, de mémoire, d'attention ou de raisonnement se ramène à la précipitation; l'imprévoyance, l'inintelligence pratique et le retardement dans l'action se ramènent à la négligence et à l'inconstance.

SOLUTIONS : 1. Tout péché, comme il vient d'être dit, provient de la défectuosité de l'un ou l'autre des actes dont l'ensemble est requis pour le discernement prudentiel. A ce compte, tout péché dérive de l'imprudence. Dans ce sens restreint, on peut parler de l'imprudence comme d'un péché général.

2. La science n'est pas, comme la prudence, en rapport immédiat avec la moralité, c'est pourquoi l'ignorance n'est une faute morale qu'en raison de la négligence volontaire qui la précède, ou encore en raison des conséquences fâcheuses dont cette ignorance volontaire peut être la cause. Le manque de prudence, au contraire, constitue par

---

per oppositum ad ea quæ requiruntur ad prudentiam, quæ sunt quasi partes integrales prudentiæ. Sed quia omnia illa ordinantur ad dirigendos prædictos tres rationis actus, inde est quod omnes defectus oppositi reducuntur [1] ad quatuor prædictas partes. Sicut incautela et incircumspectio includuntur sub inconsideratione. Quod autem aliquis deficiat a docilitate vel memoria vel ratione, pertinet ad præcipitationem. Improvidentia vero et defectus intelligentiæ et sollertiæ pertinet ad negligentiam et inconstantiam.

AD PRIMUM ergo dicendum quod ratio illa procedit de generalitate quæ est secundum participationem.

AD SECUNDUM dicendum quod quia scientia est magis remota a moralibus quam prudentia secundum propriam rationem utriusque, inde est quod ignorantia non habet de se rationem peccati moralis, sed solum

---

[1] In ms. : *includitur.*

lui-même une faute morale; elle a donc tout motif d'être un péché spécial.

3. Si la défectuosité de plusieurs circonstances provient du même motif, il n'y a pas lieu de parler de plusieurs péchés, par exemple voler quelqu'un là où il ne faut pas et quand il ne faut pas. Mais si une circonstance est voulue pour elle-même, il se peut qu'elle donne lieu à un nouveau péché, ou même que, par elle seule, elle constitue un péché, par exemple traiter affaire d'argent à l'église devient un sacrilège, garder de l'argent en superflu, quand on n'en a pas besoin et par cupidité d'en posséder toujours davantage, devient de l'avarice. Ce n'est pas le cas des déficiences dont il est parlé à l'objection; car le conseil, le jugement et le précepte visent au même résultat : perfectionner le discernement rationnel, dont la faillite est le péché spécial d'imprudence.

---

ratione negligentiæ præcedentis vel effectus sequentis. Et propter hoc ponitur inter generales causas peccati. Sed imprudentia secundum propriam rationem importat vitium morale. Et ideo magis potest poni speciale peccatum.

Ad tertium dicendum quod quando corruptio diversarum circumstantiarum habet idem motivum, non diversificatur peccati species : sicut ejusdem speciei est peccatum ut aliquis accipiat non sua ubi non debet et quando non debet. Sed si sint diversa motiva, tunc essent diversæ species : puta si unus acciperet unde non deberet ut faceret [1] injuriam loco sacro, quod faceret speciem sacrilegii; alius quando non debet propter solum superfluum appetitum habendi quod esset simpliciter avaritia. Et ideo defectus eorum quæ requiruntur ad prudentiam, non diversificant species nisi quatenus ordinantur ad [2] actus rationis, ut dictum est [in corp. art. et 1-2, q. 72, art. 9].

---

[1] In ms. : *facet.* — [2] in ms. : — *ad.*

ARTICLE 3.

La précipitation est-elle un péché qui se rapporte à l'imprudence?

DIFFICULTÉS : 1. D'après S. Grégoire, la précipitation est opposée au Don de Conseil, mais non pas à la prudence.

2. La précipitation est une témérité présomptueuse et par conséquent doit être plutôt rattachée à l'orgueil qu'à l'imprudence.

3. La précipitation est encore un empressement intempestif. Mais un conseil est défectueux non seulement lorsque son enquête est trop brève, mais encore lorsqu'elle est trop lente au point qu'on laisse échapper l'occasion d'agir. De plus, le conseil est défectueux quand il ne prête pas attention aux circonstances du cas dont il délibère.

ARTICULUS III.

Utrum præcipitatio sit peccatum sub imprudentia contentum.

[De malo, q. 15, art. 4].

AD TERTIUM sic proceditur. Videtur quod præcipitatio non sit peccatum sub imprudentia contentum. Imprudentia enim opponitur virtuti prudentiæ. Sed præcipitatio opponitur dono consilii : dicit enim Gregor. in 2 Mor. [cap. 27] quod donum consilii datur contra præcipitationem. Ergo præcipitatio non est peccatum sub imprudentia contentum.

2. PRÆTEREA, præcipitatio videtur ad temeritatem pertinere. Temeritas autem præsumptionem importat, quæ pertinet ad superbiam. Ergo præcipitatio non est vitium sub imprudentia contentum.

3. PRÆTEREA, præcipitatio videtur importare quamdam inordinatam festinationem. Sed in consiliando [1]

[1] In ms. : + *sed.*

La précipitation n'a donc pas plus de motif d'être une faute contre la prudence que la lenteur exagérée du conseil ou une défectuosité quelconque du conseil.

CEPENDANT, il est dit au livre des Proverbes : « Les impies s'avancent dans les ténèbres, sans savoir où ils se précipitent ». Or, les impies manquent de la vertu de prudence. La précipitation est donc le fait de l'imprudence.

CONCLUSION : C'est par métaphore que l'on parle de précipitation dans des actes spirituels, par analogie avec la précipitation dans les mouvements corporels. Un corps est précipité d'un lieu élevé jusqu'à terre, quand, sans passer par des échelonnements gradués, il tombe jusqu'en bas, de son propre poids, ou bien quand il y est projeté par quelqu'un. Le lieu élevé de notre âme, son sommet, c'est notre raison; par des échelons gradués, elle descend la pente qui se

---

non solum contingit esse peccatum per hoc quod aliquis est festinus, sed etiam si sit nimis tardus, ita quod prætereat opportunitas operis; et etiam secundum inordinationes aliarum circumstantiarum, ut dicitur in 6 Ethic. [cap. 9]. Ergo non magis præcipitatio debet poni peccatum sub imprudentia contentum quam tarditas, aut aliqua alia hujusmodi ad inordinationem consilii pertinentia.

SED CONTRA est, quod dicitur Proverb. 4, [v. 19] : « Via impiorum tenebrosa : nesciunt ubi corruant ». Tenebrosæ [1] autem viæ impietatis pertinent ad imprudentiam. Ergo corruere, sive præcipitari, ad imprudentiam pertinet.

RESPONDEO dicendum quod præcipitatio in actibus animæ metaphorice dicitur secundum similitudinem a corporali motu acceptam. Dicitur autem præcipitari secundum corporalem motum quod a superiori in ima

---

[1] In ms. : *tenebre*.

termine aux actions dont notre corps est l'instrument. Ces échelons gradués que notre raison doit franchir méthodiquement sont : la mémoire du passé, l'intelligence des conditions présentes, la prévision sagace des conséquences éventuelles, l'habile comparaison des alternatives, la docilité à recueillir les avis des hommes éclairés et expérimentés : toutes choses requises pour la rectitude du conseil prudentiel. Si donc l'on se jette à l'action, sans contrôle et s'en passer par les intermédiaires obligés, mais uniquement par impulsion de volonté ou de passion, l'on fait de la précipitation. Or, nous le savons, le manque de conseil et son désordre conduisent à l'imprudence. Il est donc clair que le péché de précipitation se rapporte à l'imprudence.

SOLUTIONS : I. La précipitation est la faillite du conseil. Or, la rectitude du conseil appartient, quoique diversement, à la prudence et au Don de

---

pervenit secundum impetum quemdam proprii motus vel alicujus impellentis, non ordinate descendendo [1] per gradus. Summum autem animæ est ipsa ratio. Imum autem est operatio per corpus exercita. Gradus autem medii, per quos oportet ordinate descendere, sunt memoria præteritorum, intelligentia præsentium, sollertia in considerandis futuris eventibus, ratiocinatio conferens unum alteri, docilitas per quam aliquis acquiescit [2] sententiis majorum : per quos quidem gradus aliquis ordinate descendit recte consiliando. Si quis autem feratur ad agendum per impetum voluntatis vel passionis, pertransitis hujusmodi gradibus, erit præcipitatio. Cum ergo inordinatio consilii ad imprudentiam pertineat, manifestum est quod vitium præcipitationis sub imprudentia continetur.

AD PRIMUM ergo dicendum quod consilii rectitudo pertinet ad donum consilii et ad virtutem prudentiæ,

---

[1] In ms. : *incedendo.* — [2] in ms. : *requiescit.*

Conseil. De sorte qu'en fin de compte, la précipitation est opposée à la fois à la prudence et au Don de Conseil.

2. Agir témérairement, c'est agir en dehors de toute raison; et cela de deux façons possibles : par impulsion de volonté ou de passion, ou par mépris de toute règle et direction : ce dernier cas est proprement la témérité, dont la source est, en effet, l'orgueil, le refus de se plier à une autre règle qu'à son caprice. Il y a précipitation dans les deux cas; aussi est-il vrai de dire que le précipité est un téméraire. Toutefois, la précipitation est surtout l'action impulsive, sans raison dirigeante.

3. Parfois, l'enquête du conseil doit être minutieuse, bien des considérants étant à envisager; et à ce propos, le Philosophe recommande la lenteur du conseil. Sans doute, il peut y avoir lenteur superflue, mais parce que cette lenteur même se rapproche des exigences normales du conseil, elle est moins contraire à la rectitude de celui-ci que la précipitation qui est l'escamotage du conseil.

---

licet diversimode, ut supra dictum est, [q. præc., art. 2]. Et ideo præcipitatio utrique contrariatur.

Ad secundum dicendum quod illa dicuntur fieri temere quæ ratione non reguntur. Quod quidem potest contingere dupliciter. Uno modo ex impetu voluntatis vel passionis. Alio modo ex contemptu regulæ dirigentis : et hoc proprie importat temeritas. Unde videtur ex radice superbiæ provenire, quæ refugit subesse regulæ alienæ. Præcipitatio autem se habet ad utrumque. Unde temeritas sub præcipitatione continetur : quamvis præcipitatio magis respiciat primum.

Ad tertium dicendum quod in inquisitione consilii multa particularia sunt consideranda : et ideo Philos. dicit, in 6 Eth. [cap. 9] : « Oportet consiliari tarde » Unde præcipitatio directius opponitur rectitudini consilii quam tarditas superflua, quæ habet quamdam similitudinem recti consilii.

ARTICLE 4.

Le manque de considération attentive est-il un péché spécial se rapportant à l'imprudence?

DIFFICULTÉS : 1. La loi de Dieu ne saurait nous exhorter au péché. Or, il est enseigné dans S. Mathieu : « Ne pensez pas à ce que vous devrez dire ni à la façon de le dire ».

2. Pour le conseil prudentiel, beaucoup de choses, souvent, doivent être examinées. La défectuosité du conseil tient, nous le savons, à la précipitation. De cette précipitation, provient le manque d'attention et de considération qui, dans les situations quelque peu compliquées, s'imposent manifestement. Mais, si le manque d'attention est déjà compris dans la précipitation, pourquoi en faire un péché distinct et spécial?

3. La prudence met en jeu ces trois actes de la

ARTICULUS IV.

Utrum inconsideratio sit speciale peccatum sub imprudentia contentum.

[De malo, q. 15, art. 4].

AD QUARTUM sic proceditur. Videtur quod inconsideratio non sit peccatum speciale sub imprudentia contentum. Lex enim divina ad nullum peccatum nos inducit, secundum illud Ps. 18, [v. 8] : « Lex Domini immaculata ». Inducit autem ad non considerandum : secundum illud Matth. 10, [v. 19] : « Nolite cogitare quomodo aut quid loquamini ». Ergo inconsideratio non est peccatum.

2. PRÆTEREA, quicumque consiliatur oportet quod multa consideret. Sed per defectum consilii est præcipitatio ; et per consequens ex defectu considerationis. Ergo præcipitatio sub inconsideratione continetur. Non ergo inconsideratio est speciale peccatum.

3. PRÆTEREA, prudentia consistit in actibus rationis

raison pratique : le conseil, le jugement et le précepte. Or, l'attentive considération de l'esprit qui, déjà, est de rigueur dans la raison spéculative, anticipe ces trois actes. En manquer ne semble donc pas une faute contre la prudence.

CEPENDANT, il est écrit au livre des Proverbes : « Que tes yeux regardent en face et que ton regard précède tes pas ». Cette considération attentive est un fait de prudence. Le manque de considération est donc un péché spécial se rapportant à l'imprudence.

CONCLUSION : Considérer est un acte de l'intelligence fixant et percevant la vérité d'une chose. L'enquête et la recherche relèvent du raisonnement ; le jugement, lui, relève de l'intelligence. Dans le savoir spéculatif, la science démonstrative s'effectue par le jugement : celui-ci prononce la vérité d'une chose à la lumière des premiers principes. C'est pourquoi la considération attentive

---

practicæ, qui sunt consiliari, judicare de consiliatis, et præcipere. Sed considerare præcedit omnes istos actus : quia pertinet etiam ad intellectum speculativum. Ergo inconsideratio non est speciale peccatum sub imprudentia contentum.

SED CONTRA est quod dicitur Proverb. 4, [v. 25] : « Oculi tui videant recta, et palpebræ tuæ præcedant gressus tuos », quod pertinet ad prudentiam. Sed contrarium hujus agitur per inconsiderationem. Ergo inconsideratio est speciale peccatum sub imprudentia contentum.

RESPONDEO dicendum quod consideratio importat actum intellectus veritatem rei intuentis. Sicut autem inquisitio pertinet ad rationem, ita judicium pertinet ad intellectum : unde et in speculativis demonstrativa scientia dicitur judicativa, inquantum per resolutionem in prima principia intelligibilia de veritate inquisitorum dijudicatur. Et ideo consideratio maxime pertinet ad

est particulièrement nécessaire à la rectitude du jugement. Or, cette rectitude fait défaut par manque de considération, soit que l'on néglige ou soit que l'on refuse de faire attention à tout ce que réclame la parfaite droiture du jugement. Il suit manifestement que le manque de considération est une faute, un péché.

SOLUTIONS : 1. Le Seigneur ne nous empêche pas d'être attentifs, le cas échéant, à ce que nous devons dire ou faire; mais, quand nous ne le pouvons pas, soit parce que nous sommes incompétents, soit parce que l'action ne souffre aucun délai, il nous recommande de nous fier au Conseil divin qui ne manquera pas de nous assister. « Quand nous ne savons plus que faire, est-il écrit dans les Paralipomènes, il ne nous reste qu'à lever nos regards vers Dieu ». Mais, d'autre part, ce serait tenter Dieu, que d'attendre tout bonnement le secours divin, en ne prenant pas la peine de faire tout ce que l'on peut.

---

judicium. Unde et defectus recti judicii ad vitium inconsiderationis pertinet : prout scilicet aliquis in recte judicando deficit ex hoc quod contemnit, vel negligit [1] attendere ea ex quibus rectum judicium procedit. Unde manifestum est, quod inconsideratio est peccatum.

AD PRIMUM ergo dicendum quod Dominus non prohibet considerare ea quæ sunt agenda vel dicenda, quando homo habet opportunitatem. Sed dat fiduciam discipulis in verbis inductis ut, deficiente sibi opportunitate vel propter imperitiam vel quia subito præoccupantur, in solo divino confidant consilio : quia « cum ignoramus quid agere debeamus, hoc solum residui habemus ut oculos nostros dirigamus ad Deum », sicut dicitur 2. Paralip. 20, [v. 12]. Alioquin si homo prætermittat facere quod potest, solum divinum auxilium expectans, videtur tentare Deum.

---

[1] In ms. : *negat*.

2. Si tant de choses sont à considérer en vue d'un conseil parfait, c'est aux fins d'aboutir à un jugement parfait : cette considération est plus que jamais obligée pour le jugement qui en est le résultat final. C'est pourquoi le manque de considération s'oppose particulièrement à la rectitude du jugement.

3. Le manque de considération est envisagé présentement dans l'ordre pratique, par rapport aux actions humaines. Or, étant donné la contingence de celles-ci et la difficulté d'en juger comme il faut, l'attentive considération, pour ce jugement à porter, est encore plus opportune que dans l'ordre spéculatif.

ARTICLE 5.

L'inconstance est-elle un vice qui se rapporte à l'imprudence?

DIFFICULTÉS : 1. Est un inconstant celui qui bute sur une difficulté et aussitôt tourne bride.

AD SECUNDUM dicendum quod tota consideratio eorum quæ in consilio attenduntur ordinatur ad recte judicandum : et ideo consideratio in judicio perficitur. Unde etiam inconsideratio maxime opponitur rectitudini judicii.

AD TERTIUM dicendum quod inconsideratio hic accipitur secundum determinatam materiam, id est secundum agibilia humana; in quibus plura sunt attendenda ad recte judicandum quam etiam in speculativis; quia operationes sunt in singularibus.

ARTICULUS V.

Utrum inconstantia sit vitium sub imprudentia contentum.

[De malo, q. 15, art. 4].

AD QUINTUM sic proceditur. Videtur quod inconstantia non sit vitium sub imprudentia contentum.

Or, persévérer, malgré les difficultés, est le fait de la vertu de force. Il semble donc que l'inconstance s'oppose plus à la force qu'à la prudence.

2. L'inconstance se rencontre surtout quand il y a zèle à déployer, lutte à soutenir. Mais le zèle relève de la jalousie. L'inconstance n'en relèverait-elle pas, elle aussi?

3. L'inconstant ne persévère pas dans ses résolutions. Il ressemble à l'incontinent qui se laisse envahir par les images des concupiscences déréglées et au caractère mou qui succombe sous le poids de l'affliction et de la tristesse. Ce n'est donc pas à l'imprudence que s'oppose l'inconstance.

CEPENDANT, le véritable prudent préférera toujours, à un moindre bien, un meilleur bien. Opter à l'inverse est un manque de prudence. Tel est pourtant le fait de l'inconstance. Celle-ci est donc une faute qui se rapporte à l'imprudence.

Inconstantia enim videtur in hoc consistere quod homo non persistat in aliquo difficili. Sed persistere in difficilibus pertinet ad fortitudinem. Ergo inconstantia magis opponitur fortitudini, quam prudentiæ.

2. PRÆTEREA, Jac. 3, [v. 16] dicitur : « Ubi zelus et contentio, ibi inconstantia et omne opus pravum ». Sed zelus ad invidiam pertinet. Ergo inconstantia non pertinet ad imprudentiam, sed magis ad invidiam.

3. PRÆTEREA, ille videtur inconstans qui non perseverat in eo quod proposuerat. Quod quidem pertinet in delectationibus ad incontinentem, in tristitiis autem ad mollem sive delicatum, ut dicitur in 7 Ethic. [cap. 7]. Ergo inconstantia non pertinet ad imprudentiam.

SED CONTRA est quod ad prudentiam pertinet præferre majus bonum minus bono. Ergo desistere a meliori pertinet ad imprudentiam. Sed hoc est inconstantia. Ergo inconstantia pertinet ad imprudentiam.

CONCLUSION : Etre inconstant c'est reculer devant une bonne action qui devrait être accomplie. Ce recul a son origine dans la volonté ; car on ne revient sur une résolution prise que lorsque surgit, par le travers, quelque attrait qui captive et détourne le vouloir. Mais enfin, cette capitulation n'est définitive que par la défaillance de la raison qui en vient à répudier l'action dont elle avait pourtant accepté l'obligation. La raison pourrait ne pas se dédire et résister à la poussée des passions. Si elle ne tient pas ferme la décision morale qu'elle dictait tout à l'heure, cette défaillance lui est imputable et c'est par elle que l'inconstance devient un fait accompli. Or, de même que toute rectitude de la raison pratique se rapporte à la prudence, de même toute déficience de cette même raison pratique provient d'un manque de prudence. C'est pourquoi l'inconstance se rapporte, en dernière analyse, à l'imprudence. La précipitation amène la défail-

---

RESPONDEO dicendum quod inconstantia importat recessum quemdam in bono proposito definito. Hujusmodi recessus principium quidem habet a vi appetitiva : non enim aliquis recedit a priori bono proposito nisi propter aliquid quod sibi inordinate placet. Sed iste recessus non consummatur nisi per defectum rationis, quæ fallitur in hoc quod repudiat id quod recte acceptaverat : et quia, cum possit resistere impulsui passionum, si non resistat, hoc est ex debilitate ipsius, quæ non tenet se firmiter in bono concepto. Et ideo inconstantia, quantum ad sui confirmationem, pertinet ad defectum rationis. Sicut autem omnis rectitudo rationis practicæ pertinet aliqualiter ad prudentiam, ita omnis defectus ejusdem pertinet ad imprudentiam. Et ideo inconstantia secundum sui consummationem ad imprudentiam pertinet. Et sicut [1] præcipitatio est ex

[1] In ms. : *sic.*

lance dans l'acte du conseil; le manque de considération amène la défaillance dans l'acte du jugement; l'inconstance amène la défaillance dans l'acte du précepte. Est inconstant celui dont la raison ne commande pas l'action dont pourtant le conseil et le jugement ont déclaré et ratifié le devoir.

SOLUTIONS : 1. La prudence a son rôle obligé dans toutes les vertus morales, et persister dans ses résolutions est de mise, à propos de toute réalisation vertueuse. Il est pourtant vrai de dire que la constance a tout lieu de s'exercer dans la vertu de force qui subit particulièrement le choc des impulsions contraires.

2. La jalousie et la lutte préparent l'inconstance en énervant l'énergie du vouloir qui, fléchissant devant la difficulté, est le point de départ de l'inconstance.

3. La continence et la persévérance ne semblent pas être des vertus de l'appétit, mais, en

---

defectu circa actum consilii, et inconsideratio circa actum judicii, ita inconstantia circa actum præcepti : ex hoc enim dicitur aliquis esse inconstans quod ratio deficit [in] [1] præcipiendo ea quæ sunt consiliata et judicata.

AD PRIMUM ergo dicendum quod [bonum] [2] prudentiæ participatur in omnibus virtutibus moralibus : et secundum hoc persistere in bono pertinet ad omnes virtutes morales. Præcipue tamen ad fortitudinem, quæ patitur majorem impulsum ad contrarium.

AD SECUNDUM dicendum quod invidia et ira, quæ est contentionis principium, faciunt inconstantiam ex parte appetitivæ virtutis, ex qua est principium inconstantiæ, ut dictum est [in corp. art.]

AD TERTIUM dicendum quod continentia et perseverantia non videntur esse in vi appetitiva, sed solum

---

[1] Deficit in ms. — [2] Deficit in ms.

dernière analyse, de la raison. Dans les deux cas, c'est la raison qui refuse d'approuver les suggestions troublantes ou de céder sous le poids de l'affliction. Ce sont là deux manifestations de la vertu de constance, laquelle appartient à la raison, de même que l'inconstance est une défaillance de la raison. [22]

ARTICLE 6.

Toutes ces défaillances de la prudence ont-elles leur source dans la luxure?

DIFFICULTÉS : 1. Précédemment, on a signalé la jalousie comme une cause de l'inconstance (art. précédent, rép. 2). Mais la jalousie ne semble avoir aucun rapport avec la luxure.

2. Les caractères versatiles, dit S. Jacques, sont inconstants dans leurs desseins. Attribuons donc l'inconstance à la versatilité et non à la luxure.

---

in ratione. Continens enim patitur perversas concupiscentias, et perseverans graves tristitias quod designat defectum appetitivæ virtutis. Sed ratio firmiter persistit[1] continentis quidem contra concupiscentias, perseverantis autem contra tristitias. Unde continentia et perseverantia videntur esse species constantiæ ad rationem pertinentis, ad quam etiam pertinet inconstantia.

ARTICULUS VI.

Utrum prædicta vitia oriantur ex luxuria.

[Infr. q. 153, art. 5; De Malo, q. 15, art. 4].

AD SEXTUM sic proceditur. Videtur quod prædicta vitia non oriantur ex luxuria; inconstantia enim oritur ex invidia[2], ut dictum est [art. præc., ad 2]. Sed invidia est vitium distinctum a luxuria. Ergo prædicta vitia non oriuntur ex luxuria.

2. PRÆTEREA, Jac. 1, [v. 8] dicitur : « Vir duplex animo

---

[1] In ms. : *perficit* — [2] in ms. : *et ex ira.*

3. Les fautes d'imprudence sont des défaillances de la raison. Il faut donc chercher leur origine dans les péchés de l'esprit plutôt que dans les vices charnels.

CEPENDANT, S. Grégoire affirme nettement cette influence de la luxure sur les défaillances de la prudence.

CONCLUSION : « Les estimations de la prudence, dit le Philosophe, sont mises en échec par la jouissance. » Mais ceci est particulièrement vrai de la jouissance qui absorbe toute l'âme, l'entraîne et l'enferme dans la délectation sensible. Or, la perfection de la prudence, comme de toute activité parfaite de l'esprit, suppose le dégagement des choses matérielles et sensibles. C'est donc surtout la luxure qui est à la source de ces défaillances de la raison pratique que nous venons de signaler comme des fautes d'imprudence. [23]

---

inconstans est in omnibus viis suis ». Sed duplicitas non videtur ad luxuriam pertinere sed magis ad dolositatem, quæ est filia avaritiæ, secundum Greg. 31 Moral. [cap. 17]. Ergo prædicta vitia non oriuntur ex luxuria.

3. PRÆTEREA, prædicta vitia pertinent ad defectum rationis. Sed vitia spiritualia propinquiora sunt rationi quam vitia carnalia. Ergo prædicta vitia magis oriuntur ex vitiis spiritualibus quam ex vitiis carnalibus.

SED CONTRA est quod Greg., 31 Moral. [loc. cit.], ponit prædicta vitia ex luxuria oriri.

RESPONDEO dicendum quod, sicut Philos. dicit in 6 Ethic. [cap. 5], « delectatio maxime corrumpit æstimationem prudentiæ »; et præcipue delectatio quæ est in venereis, quæ totam animam absorbet et trahit ad sensibilem delectationem. Perfectio autem prudentiæ et cujuslibet intellectualis virtutis consistit in abstractione a sensibilibus. Unde cum prædicta vitia pertineant ad defectum prudentiæ et rationis practicæ, sicut habitum est [art. 2. et 5. huj. q.], sequitur quod ex luxuria maxime oriantur.

SOLUTIONS : 1. La jalousie, la colère — et d'ailleurs toute passion — peut provoquer l'inconstance par l'influence que la passion exerce sur la raison en l'attirant à elle; mais la luxure cause l'inconstance parce qu'elle peut abolir le jugement de la raison. « La colère, dit le Philosophe, écoute encore la raison bien qu'imparfaitement; la concupiscence ne l'entend plus. »

2. La luxure est cause de l'inconstance et aussi de ce manque de caractère qui consiste à être mobile dans ses attitudes et ses résolutions. « L'amour, dit Térence, passe de la guerre à la trève et à la paix. »

3. Les vices charnels éteignent d'autant plus le jugement de la raison qu'ils entraînent plus loin hors de la raison.

AD PRIMUM ergo dicendum quod invidia et ira causant [1] inconstantiam, pertrahendo rationem ad aliud : sed luxuria causat inconstantiam totaliter extinguendo judicium rationis. Unde Philos. dicit, in 7 Eth. [cap. 6], quod « incontinens iræ audit quidem rationem, sed non perfecte : incontinens autem concupiscentiæ totaliter eam non audit ».

AD SECUNDUM dicendum quod etiam duplicitas animi est quoddam [2] consequens ad luxuriam, sicut et inconstantia, prout duplicitas animi importat vertibilitatem animi ad diversa. Unde et Terentius, in Eunucho [act. 1, scena 1], dicit quod « in amore est bellum, et rursus pax et induciæ ».

AD TERTIUM dicendum quod vitia carnalia intantum magis extinguunt judicium rationis inquantum longius abducunt a ratione.

---

[1] In ms. : *accusant*. — [2] in ms. : *quiddam*.

QUESTION 54.

LES VICES OPPOSÉS A LA VERTU DE PRUDENCE (Suite).

2° LA NÉGLIGENCE [1].

Il faut ensuite parler de la négligence, en ces trois questions : 1. La négligence est-elle un péché spécial? — 2. A quelle vertu s'oppose-t-elle? — 3. Est-elle un péché mortel?

ARTICLE I.

La négligence est-elle un péché spécial?

DIFFICULTÉS : 1. La négligence est opposée à la diligence. Or, la diligence, c'est-à-dire l'application zélée et empressée, est requise pour toute

---

QUÆSTIO LIV.

DE NEGLIGENTIA.

Deinde considerandum est de negligentia.

Et circa hoc quæruntur tria : 1. Utrum negligentia sit peccatum speciale. — 2. Cui virtuti opponatur. — 3. Utrum negligentia sit peccatum mortale.

ARTICULUS I.

Utrum negligentia sit peccatum speciale.

AD PRIMUM sic proceditur. Videtur quod negligentia non sit peccatum speciale. Negligentia diligentiæ opponitur. Sed diligentia requiritur in qualibet virtute. Ergo negligentia non est peccatum speciale.

---

[1] La négligence est un vice opposé à la prudence, au même titre que ceux qui ont été étudiés dans la question précédente. C'est un manque de prudence; proprement, c'est la défaillance de l'acte principal de la prudence, savoir : le précepte ou intimation.

vertu. Dès lors, la négligence apparaît plutôt comme un péché à portée générale.

2. Il y a fait de négligence en tout péché : en commettant son péché, le pécheur néglige d'observer ce qui devrait arrêter sa convoitise; en persévérant dans son péché, il néglige d'en sortir par la contrition. Ce qui se rencontre ainsi en tout péché ne saurait être un péché spécial.

3. En outre, tout péché spécial vise une matière déterminée. Or, il ne semble point que ce soit le cas de la négligence.

CEPENDANT, on oppose les péchés qui proviennent de la négligence aux péchés commis par mépris de l'obligation morale. La négligence est donc un péché spécial.

CONCLUSION : La négligence est le manque de sollicitude obligatoire. Or, il y a péché lorsque l'on ne pose pas un acte qui devrait être posé. La négligence est donc une faute, un péché. Et

---

2. PRÆTEREA, illud quod invenitur in quolibet peccato non est speciale peccatum. Sed negligentia invenitur in quolibet peccato : quia omnis qui peccat, negligit ea per quæ a peccato retraheretur; et qui in peccato perseverat negligit conteri de peccato. Ergo negligentia non est speciale peccatum.

3. PRÆTEREA, omne peccatum speciale habet materiam determinatam. Sed negligentia non videtur habere determinatam materiam : neque enim est circa mala, aut indifferentia, quia ea prætermittere nulli ad negligentiam deputatur; similiter etiam non est circa bona, quia si negligenter aguntur, jam non sunt bona. Ergo videtur quod negligentia non sit vitium speciale.

SED CONTRA est quod peccata quæ committuntur ex negligentia distinguuntur contra peccata quæ committuntur ex contemptu.

RESPONDEO dicendum quod negligentia importat defectum debitæ sollicitudinis. Omnis autem defectus debiti actus habet rationem peccati. Unde manifestum

elle est un péché spécial, de la même manière que la sollicitude est une vertu spéciale. Une matière spéciale peut fixer un péché dans une espèce déterminée, ainsi la luxure est un péché ayant un objet déterminé. D'autre part, il y a des péchés spéciaux qui ont trait à un acte spécial, lequel, d'ailleurs, joue en toute matière morale, tels sont les vices et péchés qui proviennent de la défectuosité des actes nécessaires à la raison prudentielle. La négligence appartient à cette catégorie de péchés : elle est le manque de sollicitude, laquelle est la vertu d'un acte spécial de la raison pratique [savoir : le précepte ou intimation].

SOLUTIONS : I. La diligence n'est pas autre chose que la sollicitude : là où nous mettons diligence, nous apportons, par le fait même, une plus grande sollicitude. Diligence et sollicitude sont en situation en toute œuvre vertueuse, mais par

---

est quod negligentia habet rationem peccati : et eo modo quo sollicitudo est specialis virtutis actus, necesse est quod negligentia sit speciale peccatum. Sunt enim aliqua peccata specialia quia sunt circa aliquam materiam specialem, sicut luxuria est circa venerea; quædam autem sunt vitia specialia propter specialitatem actus se extendentis ad omnem materiam. Et hujusmodi sunt omnia vitia quæ sunt circa actum rationis : nam quilibet actus rationis se extendit ad quamlibet materiam moralem. Et ideo, cum sollicitudo sit quidam specialis actus rationis, ut supra habitum est [q. 47, art. 9], consequens est, quod negligentia, quæ importat defectum sollicitudinis, sit speciale peccatum.

AD PRIMUM ergo dicendum quod diligentia videtur esse idem sollicitudini : quia in hiis quæ diligimus majorem sollicitudinem adhibemus. Unde diligentia, sicut et sollicitudo, requiruntur in qualibet virtute, inquantum in qualibet virtute requiruntur debiti actus rationis.

l'intermédiaire d'un acte spécial de la raison dont le manque constitue un péché spécial.

2. En tout péché, il y a défaillance de l'un ou l'autre des actes de la raison pratique, défaut de conseil, par exemple. De même que la précipitation ou absence de l'acte spécial du conseil, est un péché particulier — péché qui peut se produire en toute matière de péché — de même la négligence est péché spécial par défaillance de cet acte spécial qui est la sollicitude, défaillance qui, de quelque façon, se manifeste à propos de tout péché.

3. La matière de la négligence ce sont les actions bonnes que l'on devrait faire; je dis bonnes, non pas, certes, qu'elles puissent l'être, étant ainsi négligées; mais, bien plutôt, elles manquent de toute la perfection qu'elles pourraient avoir, soit qu'on s'abstienne de les faire quand il le faudrait, soit qu'elles souffrent de l'imperfection de l'une ou l'autre de leurs circonstances.

Ad secundum dicendum quod in quolibet peccato necesse est esse defectum circa aliquem actum rationis: puta defectum consilii et aliorum hujusmodi. Unde sicut præcipitatio est [1] speciale peccatum propter defectum specialis actus rationis qui prætermittitur, scilicet consilium, quamvis possit inveniri in quolibet genere peccatorum; ita negligentia est speciale peccatum propter defectum specialis actus rationis qui est sollicitudo, quamvis inveniatur aliqualiter in omnibus peccatis.

Ad tertium dicendum quod materia negligentiæ proprie sunt bona quæ quis agere debet: non quod ipsa sint bona cum negligenter aguntur; sed quia per negligentiam accidit defectus bonitatis in eis, sive prætermittatur totaliter actus debitus propter defectum sollicitudinis, sive etiam aliqua debita circumstantia actus.

---

[1] In ms. : *est est*

ARTICLE 2.

La négligence est-elle opposée à la prudence?

DIFFICULTÉS : 1. La négligence paraît être la même chose que la paresse et la torpeur qui proviennent, au dire de S. Grégoire, du dégoût du service de Dieu. Or, ce dégoût est moins opposé à la prudence qu'à la charité surnaturelle.

2. Tout péché d'omission relève de la négligence. Or, le péché d'omission ne s'oppose pas à la prudence, mais plutôt aux vertus morales qui s'affirment par les réalisations morales positives.

3. Il y a imprudence quand fait défaut l'un ou l'autre des trois actes de la raison pratique exigés par la prudence. Mais, déjà, nous avons la précipitation à propos du conseil, le manque de considération attentive à propos du jugement, l'inconstance à propos du précepte. Quel est donc l'acte dont la défaillance justifierait, comme

---

ARTICULUS II.

Utrum negligentia opponatur prudentiæ.

AD SECUNDUM sic proceditur. Videtur quod negligentia non opponatur prudentiæ. Negligentia enim videtur esse idem quod pigritia vel torpor, qui pertinet ad accidiam, ut patet per Greg., 31 Moral. [cap. 17]. Accidia autem non opponitur prudentiæ, sed magis charitati, ut supra dictum est [q. 35, art 3]. Ergo negligentia non opponitur prudentiæ.

2. PRÆTEREA, ad negligentiam videtur pertinere omne peccatum omissionis. Sed peccatum omissionis non opponitur prudentiæ sed magis virtutibus moralibus executivis. Ergo negligentia non opponitur prudentiæ.

3. PRÆTEREA, imprudentia est circa aliquem actum rationis. Sed negligentia non importat defectum neque circa consilium, in quo deficit præcipitatio ; neque circa

opposé à la prudence, ce péché spécial de négligence?

4. « Celui qui craint Dieu, dit l'Ecclésiaste, ne néglige rien. » Si la crainte exclut la négligence, ne doit-on pas admettre que celle-ci s'oppose plus à la crainte qu'à la prudence?

CEPENDANT, « le paresseux et l'imprudent, dit l'Ecclésiaste, n'observent pas le temps ». Or, tel est le trait caractéristique de la négligence. Elle s'oppose donc à la vertu de prudence.

CONCLUSION : Directement, la négligence s'oppose à la sollicitude qui est un acte de la raison pratique; et cette attentive sollicitude appartient à la prudence. La négligence qui s'y oppose est donc un manque de prudence. S. Isidore donne au mot négligence le sens étymologique de « ne pas choisir ». Opter sagement pour les actions qui conviennent au but moral : voilà

---

judicium, in quo deficit inconsideratio; neque circa præceptum, in quo deficit inconstantia. Ergo negligentia non pertinet ad imprudentiam.

4. PRÆTEREA, dicitur Eccle., 7, [v. 10] : « Qui timet Deum, nihil negligit. Sed unumquodque peccatum præcipue excluditur per virtutem oppositam. Ergo negligentia magis opponitur timori quam prudentiæ.

SED CONTRA est, quod dicitur Eccle., 20, [v. 7] : « Lascivus et imprudens non observant tempus ». Sed hoc pertinet ad negligentiam. Ergo negligentia opponitur prudentiæ.

RESPONDEO dicendum quod negligentia directe opponitur sollicitudini. Sollicitudo autem ad rationem pertinet, et rectitudo sollicitudinis ad prudentiam. Unde per oppositum negligentia ad imprudentiam pertinet. Et hoc etiam ex ipso nomine apparet. Quia, sicut Isid. dicit in lib. 10 Etymolog. [ad lit. N] : « Negligens dicitur quasi nec eligens ». Electio autem eorum recta quæ sunt ad finem ad prudentiam pertinet. Unde negligentia pertinet ad imprudentiam.

bien la prudence.[1] La négligence est donc opposée à la prudence.

SOLUTIONS : 1. La négligence est ce défaut d'acte intérieur qui préside à la décision de l'action morale. La paresse et la torpeur, au contraire, se placent dans l'exécution elle-même que la paresse ajourne et que la torpeur ralentit. On comprend que la torpeur provienne du dégoût du service de Dieu, de cette tristesse déprimante et engourdissante qui entrave l'action.

2. L'omission concerne la non-exécution de l'action; il y a omission quand on n'accomplit pas un acte qui devrait être accompli. A ce titre, le péché d'omission s'oppose donc à la justice. Mais il faut concéder que cette omission est l'effet propre de la négligence, de même qu'une réalisation vertueuse est l'effet de la rectitude de la raison prudentielle.

AD PRIMUM ergo dicendum quod negligentia consistit in defectu interioris actus, ad quem pertinet etiam electio. Pigritia autem et torpor magis pertinent ad executionem : ita tamen quod pigritia importat tarditatem ad exequendum; torpor remissionem quamdam importat in ipsa executione. Et ideo convenienter torpor ex accidia nascitur : quia accidia est tristitia aggravans, idest impediens animum ab operando.

AD SECUNDUM dicendum quod omissio pertinet ad exteriorem actum : est enim omissio quando prætermittitur aliquis actus debitus. Et ideo opponitur justitiæ. Et est effectus negligentiæ : sicut etiam executio justi operis est effectus rationis rectæ.

---

[1] *Choix*, *option* n'est pas entendu ici au sens strict de l'acte propre de la volonté qui fait face au jugement dans le raisonnement moral. (Voir appendice 1, note [2], tableau des actes d'intelligence et de volonté qui intègrent l'acte humain). Ici, *choix* a surtout le sens de décision vertueuse, décision qui revient à la raison : c'est l'acte de précepte ou intimation.

3. La négligence concerne bel et bien l'acte du précepte auquel a trait la sollicitude. Et l'inconstance aussi s'y réfère mais autrement que la négligence. L'inconstant ne passe point aux réalisations parce qu'un attrait plus captivant l'arrête; le négligent, parce que la volonté du bien n'est pas en lui assez prompte ni assez vaillante.

4. La crainte de Dieu nous porte à éviter tout péché. « Craindre Dieu, est-il dit aux Proverbes, nous amène à cesser nos offenses ». C'est pourquoi craindre Dieu nous fait éviter la négligence; non point que, pour autant, la négligence s'oppose à la crainte, mais en ce sens que la crainte de Dieu nous force à réfléchir à nos devoirs, à envisager de près ce que nous avons à faire.

ARTICLE 3.

La négligence peut-elle devenir un péché mortel?

DIFFICULTÉS : 1. D'une glose de S. Grégoire

AD TERTIUM dicendum quod negligentia est circa actum præcipiendi, ad quem etiam pertinet sollicitudo. Aliter tamen circa hunc actum deficit negligens, et aliter inconstans. Inconstans enim deficit in præcipiendo quasi ab aliquo impeditus : negligens autem per defectum promptæ voluntatis.

AD QUARTUM dicendum quod timor Dei operatur ad vitationem cujuslibet peccati : quia, ut dicitur Proverb. 15, [v. 27] : « Per timorem Domini declinat omnis a malo. » Et ideo timor facit negligentiam vitare. Non tamen ita quod directe negligentia timori opponatur : sed inquantum timor excitat hominen ad actus rationis. Unde etiam supra habitum est [1-2, q. 44, art. 2], cum de passionibus ageretur, quod timor facit consiliativos.

ARTICULUS III.

Utrum negligentia possit esse peccatum mortale.

AD TERTIUM sic proceditur. Videtur quod negligentia

sur un texte de Job, il ressort que la négligence peut tout au plus amoindrir notre amour de Dieu. La négligence ne saurait donc être que péché véniel et non point péché mortel; car le péché mortel, lui, supprime entièrement l'amour de Dieu.

2. D'une autre glose sur un texte de l'Ecclésiaste, on doit conclure que bien des fautes de négligence peuvent être effacées par de simples et légères offrandes. S'il en est ainsi, comment admettre que la négligence puisse être un péché mortel?

3. Dans la loi ancienne (Lévitique) des sacrifices étaient prescrits à propos des péchés mortels. Or, il n'est question nulle part, dans cette Loi, de sacrifices à propos des fautes de négligence.

CEPENDANT, il est écrit au livre des Proverbes : « Celui qui néglige sa voie, mourra ».

CONCLUSION : Comme il a été dit précédemment, la négligence provient d'une certaine mol-

---

non possit esse peccatum mortale. Quia super illud Job 9, [v. 28] : « Verebar omnia opera mea », etc., dicit Glos. Gregor. [9 Moral., cap. 17], quod « illam », scilicet negligentiam, « minor amor Dei exaggerat ». Sed ubicumque est peccatum mortale, totaliter tollitur amor Dei. Ergo negligentia non est peccatum mortale.

2. PRÆTEREA, super illud Eccle. 7, [v. 34] : « De negligentia purga te cum paucis », dicitur Glos. [ord. sup. illud : Dilige eum qui, etc.] : « Quamvis oblatio parva sit, multorum delictorum purgat negligentias ». Sed hoc non esset si negligentia esset peccatum mortale. Ergo negligentia non est peccatum mortale.

3. PRÆTEREA, in lege fuerunt statuta sacrificia pro peccatis mortalibus, sicut patet in Levit [cap. 4 sqq.] Sed nullum fuit statutum sacrificium pro negligentia. Ergo negligentia non est peccatum mortale.

SED CONTRA est quod habetur Proverb. 19, [v. 16] : « Qui negligit vitam suam, mortificabitur ».

RESPONDEO dicendum quod, sicut dictum est [ar

lesse de la volonté : la raison ne prend pas souci de commander l'action qui devrait être accomplie, ou bien elle en commande l'accomplissement vaille que vaille, sans le mode parfait qui pourtant s'imposerait. Il suit que la négligence peut être péché mortel de deux façons : 1°, du côté de l'omission qui en est la conséquence, quand il s'agit d'un acte ou d'une circonstance qui est de nécessité de salut; 2°, du côté de la cause même de la négligence, quand la volonté est à ce point défaillante qu'elle se détourne entièrement de l'amour de Dieu; et cela arrive surtout quand la négligence provient du mépris de la volonté divine. Dans ces deux cas, la négligence, sans nul doute, est péché mortel. Toutefois quand la négligence aboutit à l'omission d'un acte ou d'une circonstance qui ne sont point de nécessité de salut, ou encore quand ce manque de sollicitude ne résulte pas du mépris de la volonté de Dieu, mais seulement d'un certain manque de ferveur dont le péché véniel cause l'intermittence, dans

---

præc., ad 3], negligentia provenit ex quadam remissione voluntatis, per quam contingit quod ratio non sollicitatur ut præcipiat ea quæ debet, vel eo modo quo debet. Potest ergo dupliciter contingere quod negligentia sit peccatum mortale. Uno modo ex parte ejus quod prætermittitur per negligentiam. Quod quidem si sit de necessitate salutis, sive sit actus sive circumstantia, erit peccatum mortale. Alio modo ex parte causæ. Si enim voluntas intantum sit remissa circa ea quæ sunt Dei ut totaliter a Dei charitate deficiat, talis negligentia est peccatum mortale. Et hoc præcipue contingit quando negligentia sequitur ex contemptu. Alioquin, si negligentia consistat in prætermissione alicujus actus vel circumstantiæ quæ non sit de necessitate salutis; nec hoc fiat ex contemptu, sed ex aliquo defectu fervoris, qui impeditur interdum per aliquod veniale peccatum : tunc negligentia non est peccatum mortale, sed veniale.

ces cas, la négligence n'est point péché mortel, mais seulement véniel.

SOLUTIONS : 1. L'amoindrissement de l'amour dû à Dieu peut s'entendre de deux façons : ou l'on veut parler d'une diminution de ferveur dans la charité, dans ce cas la négligence qui s'en suit n'est que péché véniel ; ou bien l'on veut dire que la charité surnaturelle étant perdue on n'aime plus Dieu, sinon d'un amour naturel ; et, dans ce cas, la négligence qui amène cette perte de la charité surnaturelle est un péché mortel.

2. Une humble et pauvre offrande, si la dilection de Dieu l'inspire uniquement, obtient le pardon non seulement des péchés véniels mais encore des péchés mortels.

3. La négligence est une faute intérieure et occulte. Les sacrifices étaient prescrits à propos des péchés publics ; ils en proclamaient à nouveau la publicité. Et vraiment, les péchés occultes ne demandaient pas cette publicité.

AD PRIMUM ergo dicendum quod minor amor Dei potest intelligi dupliciter. Uno modo, per defectum fervoris charitatis : et sic causatur negligentia quæ est peccatum veniale : alio modo per defectum ipsius charitatis ; sicut dicitur minor amor Dei, quando aliquis diligit Deum solum amore naturali ; et tunc causatur negligentia, quæ est peccatum mortale.

AD SECUNDUM dicendum, quod « parva oblatio cum humili mente et pura dilectione facta » ut ibidem dicitur, non solum purgat peccata venialia, sed etiam mortalia.

AD TERTIUM dicendum, quod quando negligentia consistit in prætermissione eorum quæ sunt de necessitate salutis, tunc trahitur ad aliud genus peccati magis manifestum : peccata enim quæ consistunt in interioribus actibus sunt magis occulta ; et ideo pro eis certa sacrificia non injungebantur in lege : quia sacrificiorum oblatio erat quædam publica protestatio peccati, quæ non est facienda de peccato occulto.

QUESTION 55.

DES VICES OPPOSÉS A LA VERTU DE PRUDENCE. (Suite)

3° LES FAUSSES PRUDENCES.

Il faut maintenant considérer les vices qui sont opposés à la prudence, parce qu'ils en prennent faussement l'apparence.

Huit questions : 1. La prudence de la chair est-elle un péché? — 2. Est-elle un péché mortel? — 3. L'astuce est-elle un péché spécial? — 4. De la ruse. — 5. De la fraude. — 6. De la sollicitude des choses temporelles. — 7. De la sollicitude de l'avenir. — 8. De l'origine de ces vices.

ARTICLE 1.

La prudence de la chair est-elle un péché?

DIFFICULTÉS : 1. La prudence est la plus noble

QUÆSTIO LV.

DE VITIIS OPPOSITIS PRUDENTIÆ SECUNDUM SIMILITUDINEM

Deinde considerandum est de vitiis oppositis prudentiæ, quæ habent similitudinem cum ipsa.

Et circa hoc quæruntur octo : 1. Utrum prudentia carnis sit peccatum. — 2. Utrum sit peccatum mortale. — 3. Utrum astutia sit peccatum speciale. — 4. De dolo. — 5. De fraude. — 6. De sollicitudine temporalium rerum. — 7. De sollicitudine futurorum. — 8. De origine horum vitiorum.

ARTICULUS I.

Utrum prudentia carnis sit peccatum [1].

[Ad Rom., cap. 8, lect. 1, 2].

AD PRIMUM sic proceditur. Videtur quod prudentia

[1] In ms. : *De prudentia carnis*

des vertus morales : c'est elle qui les dirige toutes. Or, on ne parle jamais d'une justice ou d'une tempérance qui serait un péché. Pourquoi donc le dire d'une certaine prudence?

2. Agir prudemment en vue d'un but légitimement aimé ne saurait être un péché. Or, on peut aimer son corps et en prendre soin. S. Paul nous dit que « personne ne hait son corps ». Pourquoi une prudence attentive au corps et à la chair, serait-elle un péché?

3. L'homme n'est pas seulement tenté dans sa chair; il l'est encore par le monde et par le démon. Et pourtant, on ne range, parmi les péchés, ni la prudence du monde ni la prudence du démon.

CEPENDANT : « Le péché, est-il dit au livre de la Sagesse, nous rend ennemis de Dieu »; car « Dieu hait, dit S. Paul, l'impie et son impiété ». Or, S. Paul nous dit encore que « la prudence de

---

carnis non sit peccatum. Prudentia enim est nobilior virtus quam aliæ virtutes morales, utpote omnium regitiva. Sed nulla justitia vel temperantia est peccatum. Ergo neque aliqua prudentia est peccatum.

2. PRÆTEREA, prudenter operari ad finem qui licite amatur non est peccatum. Sed caro licite amatur : « nemo enim unquam carnem suam odio habuit », ut habetur ad Eph. 5, [v. 29]. Ergo prudentia carnis non est peccatum.

3. PRÆTEREA, sicut homo tentatur a carne, ita etiam tentatur a mundo et a diabolo [1] : sed non ponitur inter peccata aliqua prudentia mundi, vel etiam diaboli. Ergo neque debet poni inter peccata aliqua prudentia carnis.

SED CONTRA, nullus est inimicus Deo nisi propter iniquitatem : secundum illud Sap. 14, [v. 9] : « Similiter odio sunt Deo impius et impietas ejus ». Sed, sicut

---

[1] In ms. : *dyabolo.*

la chair est ennemie de Dieu ». Elle est donc un péché.

CONCLUSION : La vertu de prudence dirige toutes nos actions vers le véritable but de toute la vie. La prudence de la chair est le fait de celui qui établit, comme dernier but de toute sa vie, la possession des biens sensibles. Il est clair que pareille attitude est un péché; par là, l'homme se détourne de la fin dernière de la vie qui ne saurait être dans les biens qui conviennent seulement au corps.

SOLUTIONS : 1. Justice et tempérance signifient toujours équilibre et frein imposé aux concupiscences : toutes choses qui, en toute situation, méritent la louange qui est l'apanage de la vertu. Mais le mot prudence signifie prévoyance de la raison. Or, cette prévoyance rationnelle peut fort bien être employée à faire le mal. Sans doute, le mot *prudence*, sans autre adjonction, doit s'enten-

---

dicitur ad Rom. 8, [v. 7] : « Prudentia carnis inimica est Deo ». Ergo prudentia carnis est peccatum.

RESPONDEO dicendum quod, sicut supra dictum est [q. 47, art. 13], prudentia est circa ea quæ sunt ad finem totius vitæ. Et ideo prudentia carnis proprie dicitur secundum quod aliquis bona carnis habet ut ultimum [finem] [1] suæ vitæ. Manifestum est autem quod hoc est peccatum : per hoc enim homo deordinatur circa ultimum finem, qui non consistit in bonis corporis, sicut supra habitum est [1-2, q. 2, art. 5]. Et ideo prudentia carnis est peccatum.

AD PRIMUM ergo dicendum quod justitia et temperantia in sui ratione importat id unde virtus laudatur, scilicet æqualitatem et concupiscentiarum refrænationem : et ideo numquam accipiuntur in malo. Sed nomen prudentiæ sumitur a providendo, sicut supra dictum est [q. 49, art. 6], quod extendi potest etiam ad

[1] deficit in ms.

dre dans le sens vertueux; mais si l'on parle de la prudence *de la chair*, on désigne par là-même un péché.

2. Le corps est pour l'âme, comme la matière est pour la forme et la cause instrumentale pour la cause principale. On peut donc licitement aimer son corps si on le met en service du bien de l'âme. Mais, viser le bien-être corporel comme un but dernier, c'est là un amour désordonné et illicite. Or, n'est-ce-pas au service de tel amour que s'emploie la prudence de la chair?

3. Le démon n'est point par lui-même un appât qui nous tente; mais il nous induit en tentation par ses perverses suggestions. Etant donné que la prudence se désigne par la fin à laquelle elle s'ordonne, il n'y a donc pas lieu de parler de prudence du démon. Mais, nous pouvons parler de la prudence du monde et de la prudence de la chair, car les biens du monde et les biens de la chair

---

mala. Et ideo, licet prudentia simpliciter dicta in bono accipiatur, aliquo tamen addito potest accipi in malo. Et secundum hoc dicitur prudentia carnis esse peccatum.

Ad secundum dicendum quod caro est propter animam sicut materia propter formam et instrumentum propter principale agens. Et ideo sic licite diligitur caro ut ordinetur ad bonum animæ sicut ad finem. Si autem in ipso bono carnis constituatur ultimus finis, erit inordinata et illicita dilectio. Et hoc modo ad amorem carnis ordinatur prudentia carnis.

Ad tertium dicendum quod diabolus nos tentat [1] non per modum appetibilis, sed per modum suggerentis. Et ideo cum prudentia importet ordinem ad aliquem finem appetibilem, non ita dicitur prudentia diaboli, sicut prudentia respectu alicujus mali finis, sub cujus ratione tentat nos mundus, et caro, inquantum scilicet proponuntur nobis ad appetendum bona mundi

---

[1] In ms. : *ubi*.

s'offrent comme des appâts qui excitent notre convoitise. Et il s'agit bien de ces fausses prudences dans ces paroles de Notre-Seigneur : « Les fils de ce siècle sont plus prudents, etc.. » A vrai dire, quand l'Apôtre parle de la prudence de la chair, il englobe avec elle la prudence de ce monde; car nous convoitons les biens extérieurs pour les jouissances corporelles qu'ils assurent. A la rigueur, si l'on veut faire de la sagesse le synonyme de prudence, on comprendra aisément le texte de S. Jacques où il est parlé d'une sagesse « qui ne vient pas d'en haut mais » qui est « terrestre, charnelle et diabolique ».

ARTICLE 2.

La prudence de la chair est-elle un péché mortel?

DIFFICULTÉS : 1. Se révolter contre la loi de Dieu est un péché mortel; car c'est mépriser

---

vel carnis. Et ideo dicitur prudentia carnis, et etiam prudentia mundi, secundum illud Luc. 16, [v. 8] : « Filii hujus sæculi prudentiores sunt in generatione sua », etc. Apostolus autem totum comprehendit sub prudentia carnis, quia etiam exteriores res mundi appetimus propter carnem. Potest tamen dici quod quia prudentia quodammodo dicitur sapientia, ut supra dictum est [q. 47, art. 2, ad 1], ideo secundum tres tentationes potest intelligi triplex prudentia. Unde dicitur Jacobi 3, [v. 15] sapientia esse terrena, animalis et diabolica, ut supra expositum est [q. 45, art. 1, ad 1], cum de sapientia ageretur.

ARTICULUS II.

Utrum prudentia carnis sit peccatum mortale.

[Ad Rom., cap. 8, lect. 1, 2.]

AD SECUNDUM sic proceditur. Videtur quod prudentia carnis sit peccatum mortale. Rebellare enim

Dieu. Or, l'Apôtre nous dit que « la prudence de la chair n'est pas soumise à la loi de Dieu ». Elle est donc péché mortel.

2. Si la prudence de la chair est une révolte contre la loi de Dieu, ne doit-elle pas être identifiée avec le péché contre le Saint-Esprit? Or, celui-ci est irrémissible et par conséquent péché mortel.

3. L'opposé du plus grand bien doit être le plus grand mal, dit Aristote. Or, la prudence de la chair est opposée à la vertu de prudence qui est la principale des vertus morales. Elle doit donc être comptée parmi les péchés mortels les plus graves.

CEPENDANT, envisagée en elle-même, la prudence de la chair est une industrieuse sollicitude pour les biens corporels; elle n'implique pas, de soi, le péché mortel : tout dépend du but final qu'elle a en vue.

---

divinæ legi est peccatum mortale : quia per hoc Deus contemnitur. Sed « prudentia carnis non est subjecta legi Dei », ut dicitur Rom. 8, [v. 7]. Ergo prudentia carnis est peccatum mortale.

2. PRÆTEREA, omne peccatum in Spiritum Sanctum est peccatum mortale. Sed prudentia carnis videtur esse peccatum in Spiritum Sanctum : « non enim potest esse subjecta legi Dei », ut dicitur Rom. 8, [v. 7]; et ita videtur esse peccatum irremissibile, quod est proprium peccati in Spiritum Sanctum. Ergo prudentia carnis est peccatum mortale.

3. PRÆTEREA, maximo bono opponitur maximum malum ut patet in 8. Ethic. [cap. 10]. Sed prudentia carnis opponitur prudentiæ, quæ est præcipua inter virtutes morales. Ergo prudentia carnis est præcipua inter peccata mortalia. Et ita est peccatum mortale.

SED CONTRA, illud quod diminuit peccatum non importat de se rationem peccati mortalis. Sed caute prosequi ea quæ pertinent ad curam carnis, quod videtur

CONCLUSION : La vertu de prudence, dans son acception ordinaire et normale, est l'ordonnance de toutes les actions au but suprême de toute la vie. Mais on peut parler de prudence de façon plus restreinte, quand elle est l'ordonnance de certaines actions à certains buts limités et particuliers; on dira par exemple de quelqu'un qu'il est prudent dans son négoce ou dans une affaire quelconque. Si, par prudence de la chair, on entend, au sens absolu, la visée du bien être corporel comme but unique et dernier de toute la vie, avec aversion et répudiation du but final en Dieu, manifestement une telle prudence est péché mortel; car, nous le savons, il ne peut y avoir plusieurs fins ultimes. Si l'on entend la prudence de la chair, au sens relatif de prudence particulière, elle n'est alors que péché véniel : il arrive, en effet, qu'on se laisse captiver excessivement par quelque jouissance corporelle, mais sans vouloir, pour autant, se détourner complètement

---

ad prudentiam carnis pertinere, diminuit peccatum. Ergo prudentia carnis de sui ratione non importat peccatum mortale.

RESPONDEO dicendum quod, sicut supra dictum est [q. 47, art. 2, ad 1., et art. 13], prudens dicitur aliquis dupliciter : uno modo, simpliciter, scilicet in ordine ad finem totius vitæ : alio modo secundum quid [scilicet in ordine ad finem] [1] aliquem particularem, puta sicut dicitur aliquis prudens in negotiatione vel in aliquo hujusmodi. Si ergo prudentia carnis accipiatur secundum absolutam prudentiæ rationem, ita scilicet quod in cura carnis constituatur ultimus finis totius vitæ, sic est peccatum mortale : quia per hoc homo avertitur a Deo, cum impossibile sit esse plures fines ultimos, ut supra habitum est [1-2, q. 1, art. 5]. Si vero prudentia

[1] In ms. : Prudens dicitur aliquis dupliciter : uno modo simpliciter, alio modo secundum quid, scilicet in ordine ad finem totius vitæ aliquem particularem puta sicut...

de Dieu et mettre, dans cette jouissance corporelle, son but unique et dernier. Dans ces conditions, se complaire en ce bien-être et le rechercher n'est que péché véniel. Une telle sollicitude peut même être parfaitement licite quand on a en vue une fin d'honnêteté morale, par exemple vaquer à la nourriture de son corps parce que telle est la loi obligée de l'existence terrestre. Ici, il ne s'agit évidemment plus de la prudence de la chair.

SOLUTIONS : 1 La prudence de la chair désignée par l'Apôtre, est péché mortel : c'est la prudence au service des seuls biens corporels envisagés comme but suprême et dernier de toute la vie.

2. La prudence de la chair n'implique pas le péché contre le Saint Esprit. Quand l'Apôtre dit qu' « elle n'est point soumise à la loi », cela ne signifie point que celui qui en est coupable ne puisse se convertir et de nouveau se soumettre à

---

carnis accipiatur secundum rationem particularis prudentiæ, sic prudentia carnis est peccatum veniale. Contingit enim quandoque quod aliquis inordinate afficitur ad aliquod delectabile carnis absque hoc quod avertatur a Deo per peccatum mortale : unde non constituit finem totius vitæ in delectatione carnis. Et sic adhibere studium ad hanc delectationem consequendam est peccatum veniale, quod pertinet ad prudentiam carnis. Si vero aliquis actu curam carnis deferat in finem honestum, puta cum aliquis studet comestioni propter corporis sustentationem, non vocatur prudentia carnis : quia sic utitur homo cura carnis ad finem.

AD PRIMUM ergo dicendum quod Apostolus loquitur de prudentia carnis secundum quod finis totius vitæ humanæ constituitur in bonis carnis. Et sic est peccatum mortale.

AD SECUNDUM dicendum quod prudentia carnis non importat peccatum in Spiritum Sanctum. Quod en-

la loi divine, mais seulement que la prudence de la chair, tant qu'elle reste la prudence de la chair, ne se soumet pas à la loi de Dieu; de même que l'injustice ne peut être juste, la chaleur être en même temps la froidure, bien que ce qui est chaud puisse redevenir froid.

3. Tout péché, nous le savons, est opposé à la vertu de prudence et la vertu de prudence est engagée dans l'économie de toute vertu. Mais tout péché opposé à la vertu de prudence n'est pas forcément très grave, à moins qu'il ne s'y oppose très gravement.

ARTICLE 3.

L'astuce est-elle un péché spécial?

DIFFICULTÉS : 1. Les Proverbes semblent recommander aux enfants d'être astucieux. Mais

---

dicitur quod « non potest esse subjecta legi Dei », non sic est intelligendum quasi ille qui habet prudentiam carnis non possit converti et subjici legi Dei : sed quia ipsa prudentia carnis legi Dei non potest esse subjecta, sicut nec injustitia potest esse justa, nec calor potest esse frigidus, quamvis calidum possit esse frigidum.

AD TERTIUM dicendum quod omne peccatum opponitur prudentiæ, sicut et prudentia participatur in omni virtute. Sed ideo non oportet quod quodlibet peccatum prudentiæ oppositum sit gravissimum : sed solum quando opponitur prudentiæ in aliquo maximo.

ARTICULUS III.

Utrum astutia sit speciale peccatum [1].

AD TERTIUM sic proceditur. Videtur quod astutia non sit speciale peccatum. Verba enim Sacræ Scripturæ non inducunt aliquem ad peccandum. Inducunt autem

---

[1] In ms. : *De astutia.*

la sainte Ecriture pourrait-elle recommander l'astuce si celle-ci était un péché?

2. Il est encore écrit, aux Proverbes, que l'astucieux est un homme avisé qui sait agir après enquête et conseil. Si une telle attitude est ordonnée à un but louable, il n'y a pas lieu de parler de péché; si elle est ordonnée à un but mauvais, nous retombons dans le cas de la prudence de la chair, sans qu'il soit besoin d'instituer un nouveau péché spécial.

3. D'une glose de S. Grégoire sur un texte de Job, il ressort que l'on ne doit pas distinguer l'astuce de la prudence de la chair ou du monde et, par suite, faire, de la première, un péché spécial.

CEPENDANT, l'Apôtre écrit : « Nous rejetons loin de nous les choses honteuses qui se font en secret, ne nous conduisant pas avec astuce et ne

---

ad astutiam, secundum illud Proverb. 1, [v. 4] : « Ut detur parvulis astutia ». Ergo astutia non est peccatum.

2. PRÆTEREA, Proverb. 13, [v. 16] dicitur : « Astutus omnia agit cum consilio ». Aut igitur ad finem bonum, aut ad finem malum. Si ad finem bonum, non videtur esse peccatum. Si autem ad finem malum, videtur pertinere ad prudentiam carnis vel sæculi. Ergo astutia non est speciale peccatum a prudentia carnis distinctum.

3. PRÆTEREA, Gregor. 10 Moral. [cap. 16] exponens illud Job 12, [v. 4] « Deridetur justi simplicitas », dicit : « Sapientia hujus mundi est cor machinationibus tegere, sensum verbis velare, quæ falsa sunt, vera ostendere, quæ vera sunt, falsa demonstrare ». Et postea subdit : « Hæc prudentia usu a juvenibus scitur, a pueris pretio discitur ». Sed ea quæ prædicta sunt videntur ad astutiam pertinere. Ergo astutia non distinguitur a prudentia carnis vel mundi; et ita non videtur esse speciale peccatum.

SED CONTRA est quod Apost. dicit 2. ad Cor. 4, [v. 2] : « Abdicamus occulta dedecoris, non ambu-

faussant pas la parole de Dieu. » L'astuce est donc stigmatisée comme une faute.

CONCLUSION : La prudence est « l'exact discernement de l'action », dit Aristote, de même que la science est l'exacte découverte du vrai. Dans l'ordre spéculatif, l'exact savoir peut être en défaut de deux façons : 1° quand la raison aboutit à une conclusion fausse qui a cependant les apparences de la vérité ; 2° quand la raison part de prémisses fausses qui apparaissent vraies, pour aboutir soit à une conclusion vraie soit à une conclusion fausse. De même, il y a faute contre la prudence, malgré les apparences, de deux façons possibles : 1° la raison s'applique à ordonner l'action à une fin qui n'est pas vraiment bonne, malgré son apparence de bonté : c'est le cas de la prudence de la chair; 2° quelqu'un vise d'obtenir une fin bonne ou mauvaise, mais par des moyens qui se présentent avec le faux semblant

---

lantes in astutia, neque adulterantes verbum Dei. » Ergo astutia est quoddam peccatum.

RESPONDEO dicendum quod prudentia est recta ratio agibilium, sicut scientia est recta ratio scibilium. Contingit autem contra rectitudinem scientiæ dupliciter peccari in speculativis : uno quidem modo, quando ratio inducitur ad aliquam conclusionem falsam quæ apparet vera; alio modo ex eo quod ratio procedit ex aliquibus falsis quæ videntur esse vera, sive sint ad conclusionem veram sive ad conclusionem falsam. Ita etiam aliquod peccatum potest esse contra prudentiam habens aliquam similitudinem ejus dupliciter. Uno modo, quia studium rationis ordinatur ad finem qui non est vere bonus sed apparens : et hoc pertinet ad prudentiam carnis. Alio modo, inquantum aliquis ad finem aliquem consequendum vel bonum vel malum utitur non veris viis sed simulatis et apparentibus : et hoc pertinet ad peccatum astutiæ. Unde est quoddam peccatum prudentiæ oppositum et a prudentia carnis distinctum.

de moyens véritables : et tel est le péché d'astuce. C'est un péché opposé à la vertu de prudence et pourtant distinct de la prudence de la chair.

SOLUTIONS : 1. S. Augustin remarque que par un abus de langage on parle quelquefois de la prudence au service du mal, et aussi de l'astuce au service du bien. Mais, au sens vrai, l'astuce est l'art des faux semblants et des procédés peu recommandables.

2. Sans doute, l'astuce sait réfléchir, aviser et dresser conseil, et cela pour le bien comme pour le mal. Mais, seralt-ce en vue du bien, il est interdit d'y parvenir par des procédés simulés; il faut aller au bien le visage découvert et par le droit chemin. Même en vue du bien, une prudence astucieuse est un péché.

3. Chez S. Grégoire, la prudence de la chair a un sens très élargi et qui embrasse toutes les attitudes, y compris l'astuce, qui sont contraires à la vertueuse et véritable prudence.

AD PRIMUM ergo dicendum quod, sicut August. dicit, in 4 contr. Julian. [cap. 3], sicut prudentia abusive quandoque in malo accipitur, ita et quandoque astutia in bono : et hoc propter similitudinem unius ad alterum. Proprie tamen astutia in malo accipitur, sicut et Phil. dicit in 6 Ethic. [cap. 12].

AD SECUNDUM [1] dicendum, quod astutia potest consiliari et ad finem bonum et ad finem malum : nec oportet ad finem bonum falsis viis pervenire et simulatis, sed veris. Unde etiam astutia, si ordinetur ad bonum finem, est peccatum.

AD TERTIUM dicendum quod Gregorius sub prudentia mundi accepit omnia quæ possunt ad falsam prudentiam pertinere. Unde etiam sub hac comprehenditur astutia.

---

[1] In ms. invertitur ordo responsionum. Responsio 3ª scribitur loco responsionis 2 ae.

ARTICLE 4.

La ruse est-elle un péché qui se rapporte à l'astuce?

DIFFICULTÉS : 1. La ruse se rencontre chez des hommes parfaits. Dès lors, comment voir en elle un péché?

2. L'astuce, comme la prudence, implique réflexion et raison. Or, la ruse se montre surtout dans les paroles insidieuses et fallacieuses. Elle ne semble donc pas devoir être rapportée à l'astuce.

3. La ruse, au dire des Proverbes, habite le cœur des méchants. Et pourtant, ceux-ci n'entendent pas toujours réaliser leurs méfaits par des procédés astucieux. Il ne faut donc pas établir un lien trop étroit entre l'astuce et la ruse.

CEPENDANT, S. Paul parle de certains hom-

ARTICULUS IV.

Utrum dolus sit peccatum ad astutiam pertinens.

AD QUARTUM sic proceditur. Videtur quod dolus non sit peccatum ad astutiam pertinens : peccatum enim in perfectis viris non invenitur, præcipue mortale. Invenitur autem in eis aliquis dolus : secundum illud 2. ad Cor. 12, [v. 16] : « Cum essem astutus, dolo vos cepi ». Ergo dolus non semper est peccatum.

2. PRÆTEREA, dolus maxime ad linguam pertinere videtur, secundum illud Psal. 5, [v. 11] : « Linguis suis dolose agebant ». Astutia autem, sicut et prudentia, est in ipso actu rationis. Ergo dolus non pertinet ad astutiam.

3. PRÆTEREA, Proverb. 12, [v. 20] dicitur : « Dolus in corde cogitantium malo ». Sed non omnis malorum cogitatio pertinet ad astutiam. Ergo dolus non videtur ad astutiam pertinere.

SED CONTRA est quod astutia ad circumveniendum

mes trompeurs, « astucieux à circonvenir les autres pour les induire en erreur. » Or, la ruse fait partie de ces astucieux procédés.

CONCLUSION : Comme il vient d'être dit, dans le précédent article, l'astuce consiste à cacher son jeu dans ses moyens et procédés, à employer des moyens aux apparences scandaleuses pour une fin bonne, ou des moyens en apparence édifiants pour une fin mauvaise. Mais cette astuce a deux étapes : il y a tout d'abord la préméditation, la rumination intérieure de ces moyens trompeurs : et c'est là proprement l'astuce, de même que la prudence est la méditation réfléchie des loyaux et vertueux moyens de la moralité; enfin il y a la mise en œuvre des moyens astucieux mentalement prémédités : cette mise en œuvre c'est proprement la ruse, la tromperie effective.

SOLUTIONS : 1. C'est par un abus de langage

---

ordinatur, secundum illud Apost. ad Eph. 4, [v. 14] : « In astutia ad circumventionem erroris ». Ad quod etiam dolus ordinatur. Ergo dolus pertinet ad astutiam.

RESPONDEO dicendum quod, sicut supra dictum est [art. præc.], ad astutiam pertinet assumere vias non veras sed simulatas et apparentes ad aliquem finem prosequendum vel bonum vel malum. Assumptio autem harum viarum potest dupliciter [1] considerari. Uno quidem modo in ipsa excogitatione viarum hujusmodi : et hoc proprie pertinet ad astutiam, sicut etiam excogitatio rectarum viarum ad debitum finem pertinet ad prudentiam. Alio modo potest considerari talium viarum assumptio secundum executionem operis : et secundum hoc pertinet ad dolum. Et ideo dolus importat quamdam executionem [2] astutiæ. Et secundum hoc ad astutiam pertinet.

AD PRIMUM ergo dicendum quod sicut astutia pro-

---

[1] In ms. : *dupliciter dupliciter.*
[2] In ms. : *exequtionem.*

que l'on parle en bien de l'astuce. Proprement, elle est une faute contre la prudence. Il en est de même de la ruse qui est la mise à exécution des procédés astucieux.

2. L'astuce s'affirme principalement par la tromperie des paroles, parce que nos paroles sont les signes les plus expressifs par lesquels nous entrons en rapport avec les autres : c'est dans nos discours que nous déployons nos ruses et enguirlandons ceux que nous voulons tromper. Mais, il peut y avoir aussi la ruse des actes et des faits, comme il y a la ruse des pensées et du cœur, ces ruses intérieures étant, comme nous le savons, l'astuce au sens propre et précis.

3. Les méchants procèdent à leur mauvais coup le plus souvent par ruse, et d'autant plus adroitement qu'ils l'ont astucieusement prémédité et préparé. Il en est pourtant qui ne cachent point leur jeu et, avec audace, découvrent tout de suite

---

prie accipitur in malo, abusive autem in bono; ita etiam et dolus qui est astutiæ executio.

Ad secundum dicendum quod executio astutiæ ad decipiendum primo quidem et principaliter fit per verba, quæ præcipuum locum tenent inter signa quibus homo significat aliquid alteri, ut patet per August. in lib. 2 de Doctr. Christ. [cap. 3]. Et ideo dolus maxime attribuitur locutioni. Contingit tamen esse dolum et in factis, secundum illud Psal. 104, [v. 25] : « Et dolum fecerunt in servos ejus ». Est etiam dolus in corde, secundum illud Eccli., 19 [v. 23] : « Interiora ejus plena sunt dolo ». Sed hoc est secundum quod aliquis dolos excogitat, secundum illud Psal. 37, [v. 13] : « Et dolos tota die meditabantur ».

Ad tertium dicendum, quod quicumque cogitant aliquod malum facere, necesse est quod excogitent aliquas vias ad hoc quod suum propositum impleant : et ut plurimum etiam excogitant vias dolosas quibus facilius propositum consequantur. Quamvis contingat

leur batterie. Mais ceci est plus rare et c'est là un rôle difficile à tenir : car ceux qui pourraient être victimes des mauvais procédés peuvent, lorsque ceux-ci se découvrent à l'avance, s'en garer à temps.

ARTICLE 5.

La fraude se rapporte-t-elle à l'astuce?

DIFFICULTÉS : 1. Nous n'avons guère à nous louer de ne point dépister les erreurs que l'astuce prépare contre nous. Et cependant S. Paul trouve pour nous louable de subir patiemment les procédés frauduleux dont nous sommes victimes. La fraude serait-elle sans rapport avec l'astuce?

2. La fraude est d'usage dans les échanges, ventes et achats. Nous voyons, aux Actes des Apôtres, qu'Ananie et Saphire usèrent de fraude dans la vente de leur champ. La fraude se rap-

---

quandoque quod absque astutia et dolo aliqui aperte et per violentiam malum operentur. Sed hoc quia difficilius fit, in paucioribus accidit.

ARTICULUS V.

Utrum fraus ad astutiam pertineat [1].

AD QUINTUM sic proceditur. Videtur quod fraus ad astutiam non pertineat. Non enim est laudabile quod aliquis decipi se patiatur, ad quod astutia tendit. Est autem laudabile quod aliquis patiatur fraudem, secundum illud 1. ad Cor. 6, [v. 7] : « Quare non magis fraudem patimini? » Ergo fraus non pertinet ad astutiam.

2. PRÆTEREA, fraus pertinere videtur ad illicitam acceptionem vel retentionem exteriorum rerum : dicitur enim Act. 5, [v. 1, 2] quod « vir quidam nomine Ana-

---

[1] In ms. : *De fraude.*

porte donc à l'injustice et non pas à l'astuce qui s'oppose à la prudence.

3. La fraude se retourne souvent contre son auteur. Or, ce n'est pas le cas de l'astuce; car l'astucieux est toujours fort habile à se tirer d'épaisseur. Fraude et astuce ne semblent donc pas se joindre.

CEPENDANT, il est écrit dans Job : « Usez-vous de fraude pour tromper Dieu comme on trompe un homme? » Aussi, la fraude est-elle ordonnée à décevoir et à tromper. Et l'astuce n'a pas d'autre but. Fraude et astuce sont donc en étroite liaison.

CONCLUSION : La ruse, c'est, nous l'avons vu, la mise à exécution de l'astuce. Cette ruse se déploie dans l'acte trompeur ou dans la parole fallacieuse. Or, la fraude c'est seulement la ruse par l'action, la tromperie sans paroles. Le fraudeur pratique ses manigances sans discours ni verbiage.

---

nias cum Sapphira uxore sua vendidit agrum et fraudavit de pretio agri ». Sed illicite usurpare vel retinere res exteriores pertinet ad injustitiam vel illiberalitatem. Ergo fraus non pertinet ad astutiam, quæ opponitur prudentiæ.

3. PRÆTEREA, nullus astutia utitur contra seipsum. Sed aliquorum fraudes sunt contra seipsos : dicitur enim Prov. 1, [v. 18] de quibusdam quod « moliuntur fraudes contra animas suas ». Ergo fraus non pertinet ad astutiam.

SED CONTRA fraus ad deceptionem ordinatur, secundum illud Job 13, [v. 9] : « Numquid decipietur ut homo vestris fraudulentiis? » Ad idem etiam ordinatur astutia. Ergo fraus ad astutiam pertinet.

RESPONDEO dicendum quod sicut dolus consistit in executione astutiæ, ita etiam et fraus. Sed in hoc differre videntur quod dolus pertinet universaliter ad executionem astutiæ, sive fiat per verba sive per facta.

SOLUTIONS : 1. L'Apôtre ne nous recommande pas d'être dupes et de ne point prévoir ni déjouer les ruses qu'on nous prépare, mais seulement, s'il arrive que nous soyons déçus et trompés, d'en supporter patiemment l'injure.

2. De même que la prudence s'emploie à la réalisation de n'importe quelle vertu, de même l'astuce déploie sa ruse au service de n'importe quel vice. Rien n'empêche donc que l'on agisse avec ruse pour satisfaire son avarice ou ses désirs d'accaparement.

3. Si les trompeurs sont souvent trompés, ce n'est pas, certes, qu'il le veuillent ni que, dans leurs calculs astucieux, ils le prévoient ; mais Dieu, dans sa justice, permet que la tromperie se retourne contre eux, et qu' « ils tombent eux-mêmes, comme dit le Psalmiste, dans le fossé qu'ils ont creusé » pour y faire tomber les autres.

Fraus autem magis proprie pertinet ad executionem astutiæ secundum quod fit per facta.

AD PRIMUM ergo dicendum quod Apostolus non inducit fideles ad hoc quod decipiantur in cognoscendo : sed ad hoc quod effectum deceptionis patienter tolerent in sustinendis injuriis fraudulenter illatis.

AD SECUNDUM dicendum quod executio astutiæ potest fieri per aliquod aliud vitium, sicut et executio prudentiæ fit per virtutes. Et hoc modo nihil prohibet defraudationem pertinere ad avaritiam vel illiberalitatem.

AD TERTIUM dicendum quod illi qui fraudes faciunt ex eorum intentione non moliuntur aliquid contra seipsos vel contra animas suas : sed ex justo Dei judicio provenit ut id quod contra alios moliuntur contra eos retorqueatur, secundum illud Psal. 7, [v. 16] : « Incidit in foveam, quam fecit ».

ARTICLE 6.

Est-il permis d'être en sollicitude à l'endroit des choses temporelles?

DIFFICULTÉS : 1. Le chef responsable doit être en sollicitude pour tout ce qui est confié à sa garde, selon la recommandation de S. Paul. Or, l'homme est établi, par la Providence, chef et administrateur des biens temporels, selon ce verset du Psalmiste : « Tu as mis toutes choses à ses pieds, agneaux et bœufs, etc.. » L'homme doit donc sa sollicitude aux biens temporels.

2. Chacun doit être en sollicitude du but pour lequel il travaille. Mais, il est permis à l'homme de travailler pour obtenir les biens dont il a besoin pour sustenter sa vie. « Celui qui ne veut pas

---

ARTICULUS VI.

Utrum licitum sit sollicitudinem habere de temporalibus rebus [1].

[Infr. q. 188, art. 7; 1-2, q. 108, a. 3, ad 5.; lib. 3 Contr. Gent., cap. 135; Quodl. 7, q. 17, a. 1, ad 7; ad Philip., cap. 4, lect. 1]

AD SEXTUM sic proceditur. Videtur quod licitum sit sollicitudinem habere de temporalibus rebus. Ad præsidentem enim pertinet sollicitum esse de hiis quibus præest, secundum illud Rom. 12, [v. 8] : « Qui præest in sollicitudine ». Sed homo præest ex divina ordinatione temporalibus rebus, secundum illud Psalm. 8, [v. 8] : « Omnia subjecisti sub pedibus ejus, oves et boves », etc. Ergo homo debet habere sollicitudinem de temporalibus rebus.

2. PRÆTEREA, unusquisque sollicitus est de fine propter quem operatur. Sed licitum est hominem operari propter temporalia quibus vitam sustentet :

---

[1] In ms. : *De sollicitudine temporalium.*

travailler n'a pas le droit de manger », dit l'Apôtre.

3. Les œuvres de miséricorde réclament de la sollicitude. « Quand je suis venu à Rome, écrit S. Paul à Timothée, tu as fait appel à ma sollicitude. » Il est parfois nécessaire de montrer beaucoup de sollicitude et de déployer tout son zèle pour secourir les orphelins et les pauvres. Doit-on penser qu'une telle sollicitude est illicite?

CEPENDANT, le Seigneur dit : « Ne vous mettez donc point en peine, en disant : que mangerons-nous, ou que boirons-nous, ou de quoi nous vêtirons-nous? ». Et il s'agit là de choses particulièrement nécessaires.

CONCLUSION : La sollicitude est une préoccupation de l'esprit qui s'absorbe dans la pensée de conquérir un bien ou de le conserver. Cette

---

unde Apost. dicit 2. ad Thes. 3, [v. 10] : « Si quis non vult operari, non manducet ». Ergo licitum est sollicitari de rebus temporalibus.

3. PRÆTEREA, sollicitudo de operibus misericordiæ laudabilis est, secundum illud 2. ad Timoth. 1, [v. 17] : « Cum Romam venisset, sollicite me quæsivit ». Sed sollicitudo temporalium rerum quandoque pertinet ad opera misericordiæ, cum quis sollicitudinem adhibet ad procurandum negotia pupillorum et pauperum. Ergo sollicitudo temporalium rerum non est illicita.

SED CONTRA est quod Dominus dicit, Matth. 6, [v. 31] : « Nolite solliciti esse, dicentes : Quid manducabimus, aut quid bibemus, aut quo operiemur? » Quæ tamen sunt maxime necessaria.

RESPONDEO dicendum quod sollicitudo importat studium quoddam adhibitum ad aliquid consequendum. Manifestum est autem quod majus studium adhibetur ubi est timor deficiendi : et ideo ubi est securitas consequendi, minor intervenit sollicitudo. Sic ergo sollicitudo temporalium rerum tripliciter potest esse illicita. Uno quidem modo ex parte ejus de quo soll-

préoccupation est d'autant plus grande que plus grande est la crainte de perdre ce bien. Si on possède celui-ci dans la sécurité, nécessairement la sollicitude diminue. Il suit que la sollicitude à l'endroit des choses temporelles peut être illicite de trois façons : 1° Du côté des choses pour lesquelles on est en sollicitude, quand, par exemple, nous cherchons les biens temporels parce qu'ils nous apparaissent le but suprême, les biens par excellence. S. Augustin nous dit que pareille sollicitude illicite est réprouvée par les paroles du Seigneur, citées plus haut : « Ne vous mettez point en peine, etc.. » 2° La sollicitude des choses temporelles est encore illicite quand la préoccupation de se procurer des biens temporels est à ce point absorbante qu'elle ne laisse plus de place ni de temps pour la préoccupation des biens spirituels qui méritent souverainement l'attention. « La sollicitude des choses de ce monde étouffe la parole », divine semence, est-il dit dans S. Mathieu. 3° La sollicitude à l'endroit des biens temporels est enfin illicite quand, apportant toute diligence possible à se

---

citamur : si scilicet ut si temporalia tamquam finem quæramus. Unde et Augustin. dicit in lib. de Oper. monach. [cap. 26] : « Cum Dominus dicit : « Nolite solliciti esse » etc. hoc dicit ut non ista intueantur, et propter ista faciant quidquid in Evangelii prædicatione facere jubentur ».

Alio modo potest esse temporalium sollicitudo illicita propter superfluum studium quod apponitur ad temporalia procuranda, propter quod homo a spiritualibus, quibus principalius inservire debet, retrahitur. Et ideo dicitur Matth. 13, [v. 22] quod « sollicitudo sæculi suffocat verbum ».

Tertio modo ex parte timoris superflui : quando aliquis timet ne faciendo quod debet, necessaria sibi deficiant. Quod Dominus tripliciter excludit. Primo

procurer les biens temporels, on persiste dans l'agitation et la crainte de manquer du nécessaire. Le Seigneur réprouve cet excès de trouble et d'inquiétude en faisant valoir les bienfaits dont Dieu gratifie le corps et l'âme de l'homme, bien au delà de la sollicitude que celui-ci peut avoir, la protection que Dieu accorde aux animaux et aux plantes qui se passent de toute aide humaine, la providence enfin qui ne manque jamais à personne. C'est parce qu'ils ne connaissent pas cette prudence divine que nous voyons les païens si uniquement affairés à la poursuite des biens temporels. Et c'est pourquoi il faut conclure, avec le Seigneur, que notre principale sollicitude doit se tourner vers les biens spirituels, avec la ferme espérance que le nécessaire des biens temporels ne nous manquera pas, si nous faisons tout ce que nous devons.

SOLUTIONS : I. Les biens temporels ont été placés dans la sujétion de l'homme pour que celui-ci les emploie à ses besoins, mais non pas pour qu'il en fasse sa fin dernière ni qu'il ait, à leur propos, une sollicitude excessive.

---

propter majora beneficia homini præstita divinitus præter suam sollicitudinem, scilicet corpus et animam. Secundo propter subventionem qua Deus animalibus et plantis subvenit absque opere humano, secundum proportionem suæ naturæ. Tertio ex divina providentia, propter cujus ignorantiam Gentiles circa temporalia bona quærenda principalius sollicitantur [1]. Et ideo concludit quod principaliter nostra sollicitudo esse debet de spiritualibus bonis, sperantes quod etiam temporalia nobis provenient ad necessitatem, si fecerimus quod debemus.

AD PRIMUM ergo dicendum quod temporalia bona subjecta sunt homini ut eis utatur ad necessitatem :

[1] In ms. : *sollicitatur.*

2. Travailler pour gagner son pain est une sollicitude qui n'est pas excessive, mais raisonnable et obligatoire. « Il faut travailler, dit S. Jérôme, en évitant l'excès de sollicitude », l'inquiétude agitée et superflue.

3. S'occuper des choses temporelles en vue du soulagement des pauvres est ordonné à la divine charité : pareille sollicitude est donc permise, à moins qu'elle ne soit excessive et superflue.

ARTICLE 7.

Doit-on être en sollicitude de l'avenir?

DIFFICULTÉS : 1. Il est écrit aux Proverbes : « Paresseux, regarde la fourmi, vois comme elle procède et apprend d'elle la sagesse; personne ne l'enseigne ni ne la conduit; dès l'été, elle ras-

---

non ut in eis finem constituat et superflue circa ea sollicitetur.

AD SECUNDUM dicendum quod sollicitudo ejus qui corporali labore panem acquirit non est superflua, sed moderata; et ideo Hieronym. dicit, [sup. illud Matth. 6, [v. 5] : Ne solliciti sitis], quod « labor exercendus est, sollicitudo tollenda », superflua scilicet, animum inquietans.

AD TERTIUM dicendum quod sollicitudo temporalium in operibus misericordiæ ordinatur ad finem charitatis. Et ideo non est illicita, nisi sit superflua.

ARTICULUS VII.

Utrum quis debeat esse sollicitus futurorum.

[Infr. q. 188, art. 7, ad 2; lib. 3. Contr. Gentes, cap. 135, in fine; in Matth., cap. 6; in Joann., cap. 13, lect. 5].

AD SEPTIMUM sic proceditur. Videtur quod aliquis debeat sollicitus in futurum. Dicitur enim Proverb. 6, [v. 6] : « Vade ad formicam, o piger, et considera vias

semble la nourriture dont elle se sustentera. » C'est bien là une sollicitude de l'avenir. N'est-elle pas louable?

2. La sollicitude se rapporte à la prudence. Or, la prudence doit prévoir les conséquences futures des actions humaines. Donc, rien de plus vertueux que d'être ainsi en sollicitude de l'avenir.

3. C'est être en sollicitude de l'avenir que d'assurer des réserves pour plus tard. Nous lisons, dans S. Jean, que le Christ gardait de l'argent dans la bourse que portait Judas. Nous savons aussi, par les Actes, que les Apôtres conservaient le prix des ventes que l'on déposait à leurs pieds. Pareille sollicitude n'est-elle pas permise?

CEPENDANT, le Seigneur dit : « Ne soyez pas en sollicitude du lendemain ». Du lendemain, c'est-à-dire, de l'avenir, dit S. Jérôme.

---

ejus, et disce sapientiam : quæ cum non habeat ducem nec præceptorem, parat in æstate cibum sibi, et congregat in messe quod comedat ». Sed hoc est in futurum sollicitari. Ergo laudabilis est sollicitudo futurorum.

2. PRÆTEREA, sollicitudo ad prudentiam pertinet. Sed prudentia præcipue est futurorum : præcipua enim pars ejus est providentia futurorum, ut supra dictum est [q. 49, art. 6]. Ergo virtuosum est sollicitari de futuris.

3. PRÆTEREA, quicumque reponit aliquid in posterum conservandum sollicitus est in futurum. Sed ipse Christus legitur, Joan. 12, [v. 6], loculos habuisse ad aliquid conservandum, quos Judas deferebat. Apostoli etiam conservabant pretia prædiorum, quæ « ante pedes eorum ponebantur », ut legitur Act. 4, [v. 35]. Ergo licitum est in futurum sollicitari.

SED CONTRA est quod Dominus dicit, Matth. 6, [v. 34] : « Nolite solliciti esse in crastinum. » Cras autem ibi ponitur pro futuro, sicut dicit Hieron. [in hunc loc.].

CONCLUSION : Il n'y a pas d'œuvre vertueuse si elle n'est revêtue des circonstances qu'elle exige. Parmi les circonstances d'une œuvre humaine, il y a le temps opportun, dans lequel elle doit se dérouler. « A chaque affaire son temps et son opportunité », dit l'Ecclésiaste; et ceci s'applique non seulement à l'œuvre extérieure elle-même, mais encore à la sollicitude intérieure qui doit présider à l'ordonnance de cette œuvre. A chaque temps, doit donc s'adapter une sollicitude spéciale : ainsi on doit, en été, prendre souci de moissonner, et, en automne, celui de vendanger. Si au temps de l'été, on était déjà préoccupé de la vendange, ce serait une sollicitude de l'avenir véritablement excessive. C'est pareil excès de sollicitude que défend le Seigneur quand il dit : « Ne soyez pas en sollicitude de demain ». Car il ajoute : « Demain réclamera sa propre sollicitude », c'est-à-dire celle qui suffira à l'attention de l'âme; car « à chaque jour suffit son mal », c'est-à-dire sa pénible sollicitude.

RESPONDEO nullum dicendum quod opus potest esse virtuosum nisi debitis circumstantiis vestiatur; inter quas una est debitum tempus, secundum illud Eccle. 8, [v. 6] : « Omni negotio tempus est et opportunitas ». Quod non solum in exterioribus operibus sed etiam in interiori sollicitudine locum habet. Unicuique enim tempori competit propria sollicitudo : sicut tempori æstatis competit sollicitudo metendi : tempore autumni sollicitudo vindemiæ. Si quis ergo tempore æstatis de vindemia jam esset sollicitus, superflue præoccuparet futuri temporis sollicitudinem. Unde hujusmodi sollicitudinem tamquam superfluam Dominus prohibet, dicens : « Nolite solliciti esse in crastinum ». Unde subdit : « Crastinus enim dies sollicitus erit sibi ipsi », idest suam propriam sollicitudinem habebit, quæ sufficiet ad animum affligendum. Et hoc est quod subdit : « Sufficit diei malitia sua », idest afflictio sollicitudinis.

SOLUTIONS : 1. La fourmi en récoltant dès l'été sa nourriture d'hiver fait preuve d'une sollicitude très opportune pour son cas ; et les Proverbes ont raison de nous la donner en exemple.

2. La prudence, en effet, se doit de prévoir les conséquences futures des actions. Mais cette prévoyance ou cette sollicitude serait exagérée si la préoccupation ne portait que sur les biens temporels envisagés comme but dernier de la vie, ou bien si la sollicitude s'inquiétait du superflu par rapport aux nécessités présentes, ou enfin si la sollicitude ne se réservait pas pour le temps opportun.

3. S. Augustin écrit : « Quand nous voyons un serviteur de Dieu avoir assez de prévoyance pour que rien ne lui manque du nécessaire, ne pensons pas que s'adresse à lui la recommandation faite par le Seigneur de n'être pas en sollicitude du lendemain, car le Seigneur lui-même, pour nous donner l'exemple, gardait des économies, et il est écrit dans les Actes des Apôtres qu'il faut s'ap-

---

AD PRIMUM ergo dicendum quod formica habet sollicitudinem congruam tempori : et hoc nobis imitandum proponitur.

AD SECUNDUM dicendum quod ad prudentiam pertinet providentia debita futurorum. Esset autem inordinata futurorum providentia vel sollicitudo si quis temporalia, in quibus dicitur præteritum et futurum, tamquam fines quæreret ; vel si superflua quæreret ultra præsentis vitæ necessitatem ; vel si tempus sollicitudinis præoccuparet.

AD TERTIUM dicendum quod sicut August. dicit in lib. 2. de Serm. Dom. in monte [cap. 17] : « Cum viderimus aliquem servum Dei providere ne ista necessaria sibi desint, non judicemus eum de crastino sollicitum esse. Nam et ipse Dominus propter exemplum loculos habere dignatus est ; et in Actibus Apostolorum scriptum est ea quæ ad victum sunt necessaria

provisionner d'avance au sujet de la nourriture, afin d'avoir celle-ci toute prête lorsque surviendra la faim. » Le Seigneur ne réprouve donc pas que l'on se procure toutes ces choses nécessaires, d'après les coutumes humaines courantes : mais il réprouve qu'en raison de ces soucis, on en vienne à oublier Dieu.

ARTICLE 8.

Les fausses prudences dont il vient d'être question ont-elles leur source dans l'avarice ?

DIFFICULTÉS : 1. La luxure empêche tout particulièrement la rectitude de la raison ; et c'est d'elle surtout que doivent dériver les fausses prudences contraires à la rectitude de la raison. Le Philosophe nous dit que « Vénus est rusée et ses pièges variés. »

---

procurata esse in futurum propter imminentem famem. Non ergo Dominus improbat si quis humano more ista procuret, sed si quis propter ista militet Deo ».

ARTICULUS VIII.

Utrum hujusmodi vitia oriantur ex avaritia [1].

[Infr. q. 118, art. 8; De malo, q. 13, art. 3].

AD OCTAVUM sic proceditur. Videtur quod hujusmodi vitia non oriantur ex avaritia. Quia, sicut dictum est [q. 3, art. 6], per luxuriam maxime [ratio] [2] patitur defectum in sua rectitudine. Sed hujusmodi vitia [non] [3] opponuntur rationi rectæ, scilicet prudentiæ. Ergo hujusmodi vitia maxime ex luxuria oriuntur : præsertim cum Philos. dicat in 7 Ethic. [cap. 6] quod « Venus est dolosa, et ejus corrigia est varia », et quod « ex insidiis agit incontinens concupiscentiæ ».

---

[1] In ms. : *De origine prædictorum vitiorum.* — [2] in ms., deficit *ratio.* — [3] in ms., deficit *non.*

2. Les vices de l'esprit, comme l'orgueil et la vaine gloire, semblent tout indiqués pour être les sources des fausses prudences qui, toutes, comportent un usage déréglé de l'intelligence.

3. L'homme emploie fraude et embûches non seulement pour accaparer le bien des autres, mais encore pour manigancer et préparer ses vengeances. Il n'y a donc pas que l'avarice, mais il y a aussi la colère pour mettre en œuvre les fausses prudences dont nous parlons.

CEPENDANT, S. Grégoire dit de la fraude qu'elle est « fille de l'avarice ».

CONCLUSION : Comme nous l'avons vu précédemment, la prudence de la chair, l'astuce, la ruse et la fraude ressemblent à la vertu de prudence parce que, comme celle-ci, elles utilisent la clairvoyance de la raison. Cette utilisation de la raison est surtout de rigueur dans les actions qui relèvent

---

2. PRÆTEREA, prædicta vitia habent quamdam similitudinem prudentiæ, ut dictum est [art. 3 huj. q. et q. 47, art. 13]. Sed ad prudentiam, cum sit in ratione, majorem propinquitatem habere videntur vitia magis spiritualia, ut superbia et inanis gloria. Ergo hujusmodi vitia magis videntur ex superbia oriri quam ex avaritia.

3. PRÆTEREA, homo insidiis utitur non solum in diripiendis bonis alienis sed etiam in machinando aliorum cædes : quorum primum pertinet ad avaritiam, secundum ad iram. Sed insidiis uti pertinet ad astutiam, dolum et fraudem. Ergo prædicta vitia non solum oriuntur ex avaritia, sed etiam ex ira.

SED CONTRA est quod Greg., 31 Moral. [cap. 17], ponit fraudem filiam avaritiæ.

RESPONDEO dicendum, quod, sicut dictum est [art. 3 huj. q. et q. 47, art. 13], prudentia carnis et astutia cum dolo et fraude, quamdam similitudinem habent cum prudentia in aliquali usu rationis. Præcipue autem inter alias virtutes morales usus rationis rectæ appar-

de la justice qui est une vertu de l'appétit rationnel. L'emploi déréglé du raisonnement et du discernement a donc particulièrement cours au service des actions contraires à la justice, au service des cupidités de l'avarice qui est spécialement opposée à la justice.

SOLUTIONS : 1. Il arrive que la luxure, par la violence de sa délectation et de sa convoitise, opprime si totalement la raison que celle-ci parfois ne peut plus s'exercer. Dans les fausses prudences dont nous parlons, la raison au contraire reste très agile. C'est pourquoi ces fausses prudences ne sont pas directement occasionnées par la luxure. Le Philosophe dit, il est vrai, que Vénus est rusée; elle l'est en ce sens que ses tentations viennent subitement, à la manière d'une ruse qui surgit inopinément devant nos pas. Elle ne procède point d'ordinaire par des avances astucieuses, mais plutôt par la violence de la concupiscence qu'elle déchaîne et de la délectation qu'elle excite. Et c'est pourquoi le Philosophe ajoute : « Vénus fait perdre la tête au plus sage ».

---

in justitia, quæ est in appetitu rationali. Et ideo usus rationis indebitus etiam maxime apparet in vitiis oppositis justitiæ. Opponitur autem sibi maxime avaritia. Et ideo prædicta vitia maxime ex avaritia oriuntur.

AD PRIMUM ergo dicendum quod luxuria propter vehementiam delectationis et concupiscentiæ totaliter opprimit rationem, ne prodeat in actum. In prædictis autem vitiis aliquis usus rationis est, licet inordinatus. Unde prædicta vitia non oriuntur directe ex luxuria. Quod autem Philos. Venerem « dolosam » appellat, hoc dicit secundum quamdam similitudinem; inquantum scilicet subito hominem subripit, sicut et in dolis agitur; non tamen per astutias, sed magis per violentiam concupiscentiæ et delectationis. Unde et subdit quod « Venus furatur intellectum multum sapientis ».

2. Agir avec dissimulation convient au pusillanime; le magnanime, au contraire, agit à découvert en tout ce qu'il fait, comme le dit le Philosophe. Et parce que l'orgueil prend l'allure de la magnanimité ou du moins la simule, il ne lui convient pas d'employer des détours, la ruse, les cauteleux procédés et les astucieuses dissimulations. L'orgueil étale ses façons d'agir. L'avarice au contraire n'est pas soucieuse de se faire admirer; elle cache ses moyens, consent à être inaperçue, pourvu qu'elle obtienne le profit qu'elle convoite.

3. La colère s'allume subitement; elle se précipite à sa vengeance aveuglément et sans réflexion. C'est au contraire avec lenteur et réflexion que les faux prudents préparent leurs insidieux procédés. La colère ne dissimule pas ses menaces, dit le Philosophe, elle en fait bien plutôt une ostentation outrée. S'il arrive que certains préparent de loin les embûches dans lesquelles ils feront tomber leurs ennemis, ce n'est point sous l'empire immédiat de la colère, mais plutôt par haine froide et calculée.

AD SECUNDUM dicendum quod ex insidiis agere ad quamdam pusillanimitatem pertinere videtur : magnanimus enim in omnibus vult manifestus esse, ut Philos. dicit in 4 Ethic. [cap. 3]. Et ideo quia superbia quamdam similitudinem magnanimitatis habet vel fingit, inde est quod non directe ex superbia hujusmodi vitia oriuntur, quæ utuntur fraude et dolo. Magis autem hoc pertinet ad avaritiam, quæ utilitatem quærit, parvipendens excellentiam.

AD TERTIUM dicendum quod ira habet subitum : Unde præcipitanter agit et absque consilio; quo utuntur prædicta vitia, licet inordinate. Quod autem aliqui insidiis utantur ad cædes aliorum, non provenit ex ira, sed magis ex odio : quia iracundus appetit esse manifestus in nocendo, ut dicit Phil. in 2. Rhet. [cap. 2, 3]

QUESTION 56.

DES PRÉCEPTES DE LA LOI CONCERNANT LA PRUDENCE.

Il faut maintenant parler des préceptes concernant la prudence.

Deux questions : — 1. Des préceptes relatifs à la prudence; — 2. Des préceptes relatifs aux vices opposés à la prudence.

ARTICLE 1.

Parmi les préceptes du Décalogue, en est-il un relatif à la prudence?

DIFFICULTÉS : 1. La prudence est la principale des vertus morales. Il eût été bon, semble-t-il,

---

QUÆSTIO LVI.

DE PRÆCEPTIS PERTINENTIBUS AD PRUDENTIAM.

Deinde considerandum est de præceptis ad prudentiam pertinentibus.

Et circa hoc quæruntur duo : — 1. De præceptis pertinentibus ad prudentiam. — 2. De præceptis pertinentibus ad vitia opposita.

ARTICULUS I.

Utrum de prudentia fuerit dandum aliquod præceptum inter præcepta decalogi.

AD PRIMUM sic proceditur. Videtur quod de prudentia fuerit dandum aliquod præceptum inter præcepta decalogi. De principaliori enim virtute principaliora præcepta dari debent. Sed principaliora præcepta legis sunt præcepta decalogi. Cum ergo prudentia sit principalior inter virtutes morales, videtur quod de

que le Décalogue, qui est le code des principaux préceptes de la moralité, réservât une place à un précepte concernant la prudence.

2. Toute la loi et surtout les préceptes du Décalogue sont contenus dans la loi évangélique. Or, nous lisons, dans celle-ci, un précepte relatif à la prudence.

3. Beaucoup d'écrits de l'Ancien Testament renferment des admonitions à une conduite réglée par la prudence. Il semble que le Décalogue aurait dû, dans ses formules, en accueillir le précepte.

CEPENDANT, il n'y a qu'à parcourir les préceptes énumérés par le Décalogue pour constater que le précepte de la prudence ne s'y trouve pas.

CONCLUSION : Comme il a été dit, dans le Traité des Préceptes en général, les préceptes du décalogue ont été donnés à tout le peuple pour

---

prudentia fuerit dandum aliquod præceptum inter præcepta decalogi.

2. PRÆTEREA, in doctrina evangelica continetur lex maxime quantum ad præcepta decalogi. Sed in doctrina evangelica datur præceptum de prudentia : ut patet Matth. 10, [v. 16] : « Estote prudentes, sicut serpentes ». Ergo inter præcepta decalogi debuit præcipi actus prudentiæ.

3. PRÆTEREA, alia documenta veteris testamenti ad præcepta decalogi ordinantur. Unde et Malach. ult. [v. 4] dicitur : « Mementote legis Moysi servi mei, quam mandavi ei in Horeb. » Sed in aliis documentis veteris testamenti dantur præcepta de prudentia : sicut Proverb. 3, [v. 5] : « Ne innitaris prudentiæ tuæ »; et infra 4, [v. 25] : « Palpebræ tuæ præcedant gressus tuos ». Ergo et in lege debuit aliquod præceptum de prudentia dari, et præcipue inter præcepta decalogi.

SED CONTRARIUM patet enumeranti præcepta decalogi.

RESPONDEO dicendum quod, sicut supra dictum est [1-2, q. 100, art. 3] cum de præceptis ageretur, præ-

qu'il y puisse lire les commandements de la raison naturelle, commandements qui se présentent comme les buts de toute la vie humaine, et qui sont les principes premiers de l'action. Et nous savons que la raison spéculative a, elle aussi, ses premiers principes naturellement connus. Or, la prudence commande les actions en supposant connues les fins que ces actions doivent rejoindre. C'est pourquoi il n'était pas nécessaire de poser, dans le Décalogue, un précepte particulier directement relatif à la prudence. Tous les préceptes s'y ordonnent, puisqu'ils se présentent comme les directives de toutes les actions vertueuses.

SOLUTIONS : 1. Sans doute, la prudence a le premier rang parmi les vertus morales; mais le précepte a pour but d'insister sur les obligations qu'il faut inculquer avec plus de force. Aussi voyons-nous que les principaux préceptes du Décalogue appuient sur l'obligation de la justice.

---

cepta decalogi, sicut data sunt omni populo, ita etiam cadunt in existimationem omnium, quasi ad naturalem rationem pertinentia. Præcipue autem sunt de dictamine rationis naturalis fines humanæ vitæ, qui se habent in agendis sicut principia naturaliter cognita in speculativis, ut ex supradictis patet [q. 47, art. 6]. Prudentia autem non est circa finem, sed circa ea quæ sunt ad finem, ut supra dictum est [ibid.]. Et ideo non fuit conveniens ut inter præcepta decalogi aliquod præceptum poneretur ad prudentiam directe pertinens. Ad quam tamen omnia præcepta decalogi pertinent secundum quod ipsa est directiva omnium virtuosorum actuum.

AD PRIMUM ergo dicendum quod, licet prudentia sit simpliciter principalior virtus omnibus aliis virtutibus moralibus, justitia tamen principalius respicit rationem debiti, quod requiritur ad præceptum, ut supra dictum est [q. 44, art. 1, et 1-2, q. 99, art. 1]. Et ideo principalia præcepta legis, quæ sunt præcepta decalogi, magis debuerunt ad justitiam quam ad prudentiam pertinere.

2. La doctrine évangélique est une doctrine de perfection morale. Elle se devait donc d'instruire l'homme de toutes choses requises à une telle perfection, non seulement de l'instruire sur les fins vertueuses mais encore sur la manière vertueuse d'y aboutir. Et c'est pour cela qu'un précepte relatif à la prudence se trouve dans la doctrine évangélique.

3. Les admonitions de l'Ancien Testament relatives à la prudence avaient leur raison d'être, parce qu'elles instruisaient les hommes sur la façon d'observer le Décalogue; elles venaient après celui-ci pour préciser la façon vertueuse des actions par lesquelles devait être observée la Loi.

ARTICLE 2.

Convenait-il que l'Ancienne Loi contînt des préceptes prohibant les vices contraires à la prudence?

DIFFICULTÉS : 1. Bien des vices s'opposent

AD SECUNDUM dicendum quod doctrina evangelica est doctrina perfectionis : et ideo oportuit quod in ipsa perfecte instrueretur homo de omnibus quæ pertinent ad rectitudinem vitæ, sive sint fines sive sint ea quæ sunt ad finem. Et propter hoc oportuit in doctrina evangelica etiam de prudentia præcepta dari.

AD TERTIUM dicendum quod sicut alia documenta veteris testamenti ordinantur ad præcepta decalogi ut ad finem; ita conveniens fuit ut in subsequentibus documentis veteris testamenti homines instruerentur de actu prudentiæ, qui est circa ea quæ sunt ad finem.

ARTICULUS II.

Utrum præcepta prohibitiva de vitiis oppositis prudentiæ fuerint convenienter in veteri lege proposita.

AD SECUNDUM sic proceditur. Videtur quod in veteri lege fuerint inconvenienter præcepta prohibitiva pro-

à la prudence, non seulement les fausses prudences, mais les imprudences et négligences dont nous avons parlé. Pourquoi la Loi ne porte-t-elle prohibition que des fausses prudences?

2. Au surplus, ce n'est pas seulement en matière d'achats et de ventes que l'on peut frauder et ruser. Pourquoi donc les préceptes de la Loi y insistent-ils exclusivement?

3. C'est pour le même motif qu'est prescrit l'acte d'une vertu et qu'est interdit l'acte vicieux qui s'y oppose. Or, dans la Loi Ancienne, on ne rencontre pas de précepte obligeant aux actes de la prudence. Il ne convient donc pas que cette Loi prohibe certains actes contraires à la prudence.

CEPENDANT, c'est un fait, on lit de semblables préceptes dans l'Ancienne Loi, concernant en particulier la fraude et l'astuce.

---

posita de vitiis oppositis prudentiæ. Opponuntur enim prudentiæ non minus illa quæ habent directam oppositionem ad ipsam, sicut imprudentia [1] et partes ejus, quam illa quæ cum ipsa similitudinem habent, sicut astutia et quæ ad ipsam pertinent. Sed hæc vitia prohibentur in lege : dicitur enim Levit. 19, [v. 13] : « Non facies calumniam proximo tuo », et Deut. 25, [v. 13] : « Non habebis in sacculo tuo diversa pondera, minus et majus ». Ergo et de illis [2] vitiis quæ directe opponuntur prudentiæ aliqua præcepta prohibitiva dari debuerunt.

2. PRÆTEREA, in multis aliis rebus potest fraus fieri quam in emptione et venditione. Inconvenienter ergo fraudem in sola emptione et venditione lex prohibuit.

3. PRÆTEREA, eadem ratio est præcipiendi actum virtutis et prohibendi actum vitii oppositi. Sed actus prudentiæ non inveniuntur in lege præcepti [3]. Ergo nec aliqua opposita vitia debuerunt in lege prohiberi.

SED CONTRARIUM patet per præcepta legis inducta [in arg. 1].

---

[1] In ms. : *sicut in prudentia.* — [2] in ms. : *aliis.* — [3] in ms. : *precipi.*

CONCLUSION : La justice fait valoir ce qui est dû à autrui; elle implique, au plus haut point, l'idée d'obligation, et, à son propos, le précepte, dont le rôle est de faire valoir l'insistance de l'obligation, a toute sa raison d'être. Nous savons, d'autre part, que l'astuce est souvent d'emploi dans les relations d'affaires qui se rapportent à la justice. Il convenait donc que des préceptes réprimant l'astuce, la ruse et la fraude en matière de justice, la détraction à l'endroit du prochain, fussent clairement inscrits dans la Loi.

SOLUTIONS : 1. Les formes variées d'imprudence n'ont pas précisément leur emploi au service de l'injustice qui est le terrain propre des manœuvres astucieuses. Et c'est surtout à propos de l'injustice que le précepte doit accentuer la défense, et donc prohiber surtout la fraude et la ruse.

2. La fraude et la ruse sont interdites par la

RESPONDEO dicendum quod, sicut supra dictum est [art. præc.], justitia maxime respicit rationem debiti, quod requiritur ad præceptum : quia justitia est ad reddendum debitum alteri, ut infra dicetur [q. 58, art. 1]. Astutia autem quantum ad executionem maxime committitur in his circa quæ est justitia, ut dictum est [q. 55, art. 8]. Et ideo conveniens fuit ut præcepta prohibitiva darentur in lege de executione astutiæ, inquantum ad injustitiam pertinet : sicut cum dolo et fraude aliquis alicui calumniam ingerit, vel ejus bona surripit.

AD PRIMUM ergo dicendum quod illa vitia quæ directe opponuntur prudentiæ manifesta contrarietate non ita pertinent ad injustitiam sicut executio astutiæ. Et ideo non ita prohibentur in lege sicut fraus et dolus, quæ ad injustitiam pertinent.

AD SECUNDUM dicendum quod omnis fraus, dolus, vel commissa in his quæ ad injustitiam pertinent potest intelligi esse prohibita, [Lev. 19], in prohibitione calumniæ. Præcipue autem solet fraus exerceri et dolus in emptione et venditione, secundum illud Eccli. 26,

Loi Ancienne à propos de n'importe quelle action injuste; c'est ainsi que le Lévitique prohibe la calomnie. Il reste pourtant que c'est principalement dans les achats et ventes que ruse et fraude se donnent beau jeu. « Le marchand de vin, est-il écrit dans l'Ecclésiastique, ne sait pas se défendre de propos trompeurs et frauduleux ». Il est donc très à propos que la Loi renferme des prohibitions spéciales au sujet de la fraude dans le négoce.

3. Les préceptes relatifs à la justice laissent évidemment supposer que les actes de cette vertu doivent être accomplis sous la direction de la prudence; de la même façon, les préceptes relatifs au vol, à la calomnie et aux ventes frauduleuses visent à en interdire les astucieuses pratiques.

[v. 20] : « Non justificabitur caupo a peccato labiorum ». Propter hoc specialiter præceptum prohibitivum datur in lege de fraude circa emptiones et venditiones commissa.

Ad tertium dicendum quod omnia præcepta de actibus justitiæ in lege data pertinent ad executionem prudentiæ : sicut et præcepta prohibitiva data de furto, calumnia et fraudulenta venditione pertinent ad executionem astutiæ.

APPENDICE I.

NOTES EXPLICATIVES.

[1] **Qu. 47. art. 1. rép. 1.** — Dans la conscience morale naturelle, la raison prudentielle ne saurait se mettre en quête de l'action morale sans l'application d'une volonté aimant le bien moral et décidé à le pratiquer. Cet amour du bien est fondé sur la conviction de l'obligation du bien. La vie morale débute par cette conviction du devoir raisonnable et conjointement par l'amour de ce devoir. C'est à partir de cet état d'âme que la raison, fixée sur l'obligation du devoir et poussée par la volonté efficace de ce devoir, procède au discernement des actions qui réaliseront le devoir.

Dans la conscience surnaturelle, l'amour est comme ci-devant, préalable et moteur. La prudence « infuse » surnaturelle suppose beaucoup plus que la conviction du devoir raisonnable; elle suppose la conviction de notre destinée en Dieu; car la foi surnaturelle est la lumière directrice de la conscience surnaturelle. Mais la charité surnaturelle, c'est à dire l'amour de Dieu, de son bien, de sa volonté, devient, dans cette même conscience, le principe moteur. C'est sous l'impulsion de cet amour de charité que la conscience, par la prudence « infuse », s'emploie à discerner les actions qui conviennent le mieux au bien de Dieu, à ce qu'il aime, à ce qu'il veut. Ici encore, c'est donc l'amour qui met en œuvre le discernement prudentiel. Mais, pas plus dans la morale naturelle que dans la morale surnaturelle, la bonne volonté ne saurait suffire; partout et toujours la prudence, c'est à dire la raison, est la cheville ouvrière des réalisations morales.

[2] **Qu. 47. art. 1. rép. 2.** — Les allusions faites par S. Thomas aux différentes phases de l'action volontaire humaine dans lesquelles vient s'engager la

prudence nous oblige à donner le tableau de l'ensemble des actes d'intelligence et de volonté qui compose le mécanisme complet de l'action humaine. Ce tableau, dressé par le P. Gardeil (Cf. *La crédibilité et l'apologétique*, p. 7), est la mise au point schématisée de la doctrine de S. Thomas sur la psychologie de l'acte humain exposée dans la 1-2, qu. 8-21.

ACTES D'INTELLIGENCE ET DE VOLONTÉ QUI INTÈGRENT UN ACTE VOLONTAIRE COMPLET D'APRÈS SAINT THOMAS

Actes de l'intelligence	Actes de la volonté
I. *En regard de la fin*	
I. *Idée* d'un bien aimable, d'une fin désirable.	II. *Amour de complaisance* pour ce bien, pour cette fin.
III. *Jugement* appréciant la possibilité de conquérir ce bien, de réaliser cette fin.	IV. *Volonté efficace* de tendre à la réalisation de la fin.
II. *En regard des moyens*	
V. *Conseil* institué pour rechercher les moyens de réaliser la fin voulue *(consilium)*.	VI. *Consentement* à ces divers moyens proposés par l'esprit *(consensus)*.
VII. *Jugement* qui se fixe sur le moyen le plus apte *(judicium practicum)*.	VIII. *Choix* (élection), du moyen jugé le plus apte *(electio)*.
III. *En regard des réalisations*	
IX. *Intimation ou précepte* de la réalisation du moyen, de l'action *(preceptum, imperium)*.	X. *Vouloir qui applique* les facultés exécutrices *(usus activus)*.
	XI. L'acte étant réalisé par l'une ou l'autre des facultés dont il relève *(actus imperatus, usus passivus)*, la volonté n'a plus qu'à *se réjouir (fruitio)* de la possession de la fin obtenue.

On remarquera en particulier, dans ce tableau, les trois actes de l'intelligence : le *conseil* et le *jugement*

(en regard des moyens) puis l'*intimation* ou *précepte* (en regard des réalisations). Ce sont les trois actes propres à la prudence et dont elle doit assurer la perfection, l'intimation étant le principal des trois. Les vertus requises ou adjointes à la prudence auront, pour économie, d'assurer l'entière perfection de l'intelligence pratique vis-à-vis de ces trois actes. Les vices opposés à la vertu de prudence seront caractérisés par la déficience ou l'imperfection de l'un ou l'autre de ces mêmes actes.

[3] **Qu. 47. art. 1. rép. 3.** — S. Thomas fera, dans la suite, maintes allusions à la *différence entre l'art et la prudence.* Insistons quelque peu sur les divers aspects de cette différence, dans le but de mieux pénétrer la nature de la vertu de prudence. (S. Thomas traite ex professo la question dans la 1-2, qu. 57, art. 4. Voir également 2-2, qu. 47, art. 4, rép. 2; art. 5 — 6 Ethic., lect. 4 — De virtutibus, qu. 1, art. 12). Outre les commentaires de Cajetan sur les articles précités de la Somme théologique, on consultera avec fruit Jean de S. Thomas : Cursus theologicus, édit. Vivès, T. VI. qu. 62, disput. 17, art. 4.

Par *art*, ici, l'on n'entend pas spécialement les beaux-arts — bien qu'ils y soient compris — mais tout savoir technique de fabrication quelconque, utilitaire ou non, tout savoir-faire professionnel. C'est en ce sens étendu, qu'il faut comprendre le mot : *art*, dans les lignes qui vont suivre.

L'art et la prudence se ressemblent en tant qu'il s'agit, de part et d'autre, d'un perfectionnement de l'intelligence vis-à-vis de l'ordre pratique, *utraque ordinatur ad opus.* Art et prudence sont en vue de l'action. De plus, art et prudence sont des « vertus », lesquelles ont pour économie de diriger avec perfection l'œuvre ou l'action qu'elles visent, et cela conformément à un plan préalablement conçu, à une fin actuellement voulue : elles sont toutes deux régulatrices d'action, *recta ratio actionis vel operis.*

Mais la différence des fins, en regard desquelles se fait la rectification, va mettre aussitôt une différence

radicale entre l'art et la prudence. La fin sur laquelle doit se régulariser la prudence, c'est la fin même de l'homme, sa destinée finale, *prudentia est de his quæ pertinent ad vitam hominis et ad ultimum finem vitæ humanæ.* Cette fin générale s'impose à la prudence, parce qu'elle s'impose à l'homme, toujours, en toutes circonstances. Impossible, si l'on veut se conduire en homme, d'agir à l'encontre de cette fin suprême.

L'art n'est rectifié que vis-à-vis d'une fin particulière, d'un idéal restreint et déterminé. Le choix de cet idéal n'engage pas, de soi, l'idéal total de la vie humaine. On peut embrasser telle ou telle carrière, avoir tel ou tel métier, l'idéal moral de la vie restant sauf et devant être assuré en tout état de cause.

De cette différence dans les fins, suit une différence dans les moyens employés. La fin de la prudence étant universelle, les moyens de l'atteindre participent à cette universalité : les manières d'être prudent, d'être moral, se renouvellent et se multiplient à l'infini, étant données l'instabilité et la variété des circonstances de la vie pratique ; et pourtant, partout et toujours, nous sommes obligés d'être vertueux et de servir Dieu. La fin de l'art étant particulière et restreinte, l'artisan a, pour ainsi dire, la carte forcée dans le choix de ses moyens ; du moins la variété de ces moyens n'est pas de rigueur : il suffit que ceux employés habituellement servent à réussir le type d'œuvre que l'on a en vue. Il y a du procédé au fond de toute technique, et la science technique est précisément la science des meilleurs procédés. Il n'y a pas de procédés *ne varietur* en morale : la prudence vertueuse doit accommoder son discernement à l'instabilité des circonstances changeantes de la vie pratique. Pour autant qu'il tendrait à se fixer, le discernement se rapprocherait du procédé. La casuistique, poussée à l'excès, substitue des procédés et des recettes à l'infinie souplesse que doit garder la prudence vertueuse en face des complexités de la vie morale.

De cette même différence des fins, sur lesquelles se rectifient l'art et la prudence, suit une différence capitale, que souligne Cajetan dans son commentaire

de la réponse de S. Thomas qui motive la présente note. L'art, ne visant qu'une fin particulière, ne cesse point, chez celui qui le possède, du fait que ce dernier ne l'exerce point. Un médecin, par exemple, ne cesse pas d'être médecin parce qu'il refuse de soigner quelqu'un. Un savoir technique reste avec toute sa valeur, même quand on ne l'utilise point. Si, de fait, on l'utilise, c'est pour un motif extrinsèque qui n'est pas la condition expresse pour qu'existe ce savoir technique. Un artisan peut exercer son métier pour gagner de l'argent; mais il peut l'exercer pour un autre motif; il peut même s'abstenir de l'exercer parce que tel est son bon plaisir. Mais, parce que la prudence suppose la rectification du vouloir vis-à-vis du but final de toute la vie, de tout bien, quel qu'il soit, il en résulte qu'elle ne peut refuser de s'exercer, c'est-à-dire d'appliquer son discernement à réaliser toute action qui se présente en convenance de ce but final. La prudence inclut, dans sa perfection de vertu, le vouloir efficace du bien; elle est faite pour en assurer la réalisation pratique. C'est pour cela, dit Cajetan, que le médecin qui refuse, dans un cas donné, d'exercer sa science médicale, n'en mérite pas moins le nom de médecin, tandis que celui qui ne décrète pas l'accomplissement du bien et, de fait, ne l'accomplit pas chaque fois qu'il le doit, ne mérite pas le nom de prudent. Cette différence entre art et prudence au point de vue de la nécessité de l'exercice, se poursuit dans la qualité même de l'œuvre ou de l'action réalisée. Un artisan peut sciemment et volontairement saboter son ouvrage, il ne perd pas, pour autant, son savoir-faire : ce n'est point son art qu'il faut accuser ici, mais son caprice ou sa mauvaise volonté. Au contraire, la prudence c'est la moralité à l'œuvre, la moralité en action; si donc elle s'employait volontairement à dicter des actions mauvaises, elle ne serait plus la moralité; elle ne serait plus la prudence.

[4] **Qu. 47, art. 2.** — Cet article suppose connue la différence entre l'intelligence spéculative et l'intelligence pratique. Voir, à ce sujet : Somme théologique, I., qu. 79, art. 2. : *L'intelligence spéculative et l'intelli-*

gence pratique sont-elles des facultés différentes? Donnons, à ce propos, quelques notions.

On appelle théorique ou spéculative la connaissance qui borne son rôle à connaître et à considérer la seule vérité des choses, *sola consideratio veritatis*. La connaissance pratique s'emploie à connaître en vue de l'action, *hoc quod apprehendit, ordinat ad opus;* elle est toujours au service d'un vouloir fixé sur un but, sur une fin aimée et désirée. L'objet de la connaissance spéculative est la vérité envisagée sous l'aspect général et universel. Si la connaissance pratique considère des principes universels, c'est en tant qu'ils sont aptes à diriger des actions particulières, en tant qu'ils sont des règles d'action. La connaissance pratique n'est d'ailleurs achevée que lorsque la raison applique les principes universels à cette direction effective des actions.

Il y a donc une certaine différence entre la connaissance spéculative et la connaissance pratique; mais c'est une différence accidentelle qui n'exige pas deux facultés intellectuelles différentes, mais une seule et même faculté : l'intelligence, qui s'applique diversement, d'une part au vrai tout court, et d'autre part au vrai pratique, c'est-à-dire au vrai de l'action. Ces adaptations différentes sont constituées par des « habitus » différents : dans l'ordre de la connaissance spéculative, par « l'habitus » des premiers principes, la sagesse, les multiples savoirs et sciences diverses que l'homme acquiert par l'éducation et l'enseignement; dans l'ordre de la connaissance pratique, par l' « habitus » des premiers principes de la loi naturelle ou « synthérèse », par tous les savoir-faire ou techniques appelés « arts », par la prudence et les habiletés de l'esprit qu'elle utilise pour son discernement. Ces derniers perfectionnements de l'intelligence dans l'ordre théorique et dans l'ordre pratique peuvent être favorisés dans leur acquisition par des prédispositions natives qui influent sur les facultés sensibles et permettent à l'intelligence de se développer plus facilement soit dans le sens théorique soit dans le sens pratique. Même, dans l'ordre moral, nous voyons s'opposer ces deux tournures d'esprit : il y a les intellectuels, spéculatifs,

abstraits, qui dissertent savamment de la science morale, du fondement du devoir, etc.., mais ne savent guère raisonner, pour leur propre conduite, de ce qu'ils ont à faire ou à ne pas faire; il y a, au contraire, les esprits positifs, sans grande aptitude à la spéculation abstraite, mais qui, réfléchis et judicieux, contrôlent, à coup sûr, la direction vertueuse de leur vie pratique; ces derniers sont les vrais prudents. S. Thomas dit : « il y a des hommes qui naissent prudents ». Dans sa pensée, cette prudence innée n'est qu'une heureuse disposition de l'esprit pratique. Il nous décrira lui-même tous les perfectionnements et vertus que cet esprit pratique devra acquérir successivement pour triompher des habituelles difficultés et des complications du discernement prudentiel.

[5] **Qu. 47, art. 3, rép. 2.** — Voir le commentaire de Cajetan sur cette réponse à la deuxième objection de l'article : *Quelle est la certitude propre à la prudence?*

Cette certitude est double. La prudence suppose d'abord une certitude générale : la certitude de la moralité à assurer, la connaissance des lois à observer, lois qui déjà se particularisent quelque peu et sont les cadres encore généraux des vertus : il faut être juste, payer ses dettes, respecter la réputation d'autrui, être tempérant dans le boire et le manger, etc., etc. Cette certitude est celle de la science morale, et tout homme doit posséder un savoir moral, être convaincu de l'obligation de certaines lois, dont sa raison, sa foi, l'enseignement qu'il a reçu, sa réflexion et son expérience personnelle lui dictent la teneur.

Mais, cette certitude ne suffit pas au prudent qui doit agir, intimer les réalisations conformes aux lois morales et aux fins vertueuses. Et voici la question : le discernement visant les actions particulières peut-il présenter une certitude absolue, irréfragable? Eh bien, non : ce ne peut être qu'une certitude d'opinion, dit Cajetan. En effet, il y a, dans l'action singulière, un inconnaissable que l'intelligence la plus perspicace ne peut toujours réduire; et cela de deux façons pos-

sibles : 1° une action peut présenter une circonstance cachée que la considération la plus attentive ne découvre pas; 2° une action a ordinairement des conséquences avantageuses ou désavantageuses qu'il appartient au prudent de prévoir; or, cette prévision peut être mise en échec, l'événement attendu ne se produisant pas; car, parfois une conséquence envisagée dépend de la liberté de quelqu'un qui se détermine dans un sens inattendu. Le prudent, dans son discernement, ne rencontre donc, du moins souvent, qu'une certitude d'opinion.

Et pourtant, il lui faut une certitude pratique pour agir. Qu'est-ce à dire? Etant donné une fin vertueuse, on juge, d'après les circonstances immédiates, que telle action, et non pas telle autre, est en situation, c'est-à-dire en conformité avec le but vertueux; on a la conviction que cette action est la meilleure et que l'on ne saurait agir autrement; c'est là une certitude pratique, la seule qui soit nécessaire et suffisante pour la prudence. Ce n'est pas une certitude spéculative qui, dans le cas, ne saurait s'établir : un aspect de la situation peut échapper à la sagacité du discernement; une conséquence, qui normalement doit se produire, ne se produira pas. Il y a de l'imprévisible, de l'impondérable dans l'action humaine qui, souvent, est une chance à courir. Nous n'y pouvons rien. Il faut pourtant et il suffit qu'étant donné une fin vertueuse et le désir d'y aboutir, le discernement décide, aussi parfaitement que possible, l'action qui présentement, en face de toutes les circonstances, s'offre comme la meilleure. Celui qui voudrait avoir, pour agir, des certitudes mathématiques et absolues, ne devrait pas agir. Dans la visée intelligente de l'action humaine, il y a souvent un point mort, un centre d'obscurité au delà duquel on doit aller pour s'arrêter à l'action envisagée comme la plus opportune; à un moment donné, il faut bloquer la considération des conséquences hypothétiques pour se décider enfin. Les indécisions, chez beaucoup, ne viennent pas toujours d'une volonté du bien affaiblie, mais du scrupule exagéré et de l'exigence déraisonnable qu'ils apportent à vouloir solutionner un

cas pratique comme un problème mathématique, par des équations absolues. Nos prudences n'ont pas de certitude spéculative, mais seulement pratique, *certitudo practicæ veritatis quæ consistit in conformiter se habere appetitui recto*, dit Cajetan.

[6] **Qu. 47, art. 3, rép. 3.** — Dans son commentaire du présent article, Cajetan nomme *la faculté sensible interne dont l'exercice parfait sert particulièrement au discernement de la prudence.* C'est la *cogitative* (cogitativa.) Cette faculté sensible interne, quand on l'envisage chez l'animal, est appelée *estimative* (æstimativa); c'est l'instinct animal : ensemble d'images innées propres à déterminer l'action utile à l'individu et à l'espèce et à fuir l'action qui leur serait nuisible. Chez l'homme, la cogitative est intermédiaire entre la raison pratique et l'action concrète. En plus des instincts de l'estimative animale, très atténués chez l'homme qui a sa raison pour y suppléer, cette faculté associe les images propres à déterminer l'action utile et favorable; elle se combine avec la mémoire pour former l'expérience des moyens les plus aptes à l'action extérieure. La perfection, dans l'exercice de cette faculté, provient de dispositions natives et des acquisitions successives de l'expérience. C'est la faculté maîtresse des gens pratiques, des artisans, de ceux qui ont du savoir-faire; elle est le sens des bonnes trouvailles, des heureuses combinaisons, des réussites d'action. Dès lors, on comprend qu'elle soit nécessaire au discernement de la prudence appliquée à la bonne réussite de l'action morale et qui est, en quelque sorte, le savoir-faire vertueux. La prudence utilise donc la cogitative, mais elle n'est pas, en elle-même, la perfection de la cogitative, mais la perfection de la raison pratique. Les combinaisons heureuses de la cogitative ne valent rien pour la moralité, tant que la raison ne les sanctionne pas et ne les emploie pas aux fins de la vertu.

La prudence a besoin, pour son conseil et son jugement, de vues très nettes sur l'expérience courante de la vie, sur le cours normal des actions humaines et de

circonstances particulières dans lesquelles elles se déroulent. D'où pourraient venir à la prudence ces vues nettes, absolument nécessaires? Sinon de la cogitative et de la mémoire, de l'ajustement de l'expérience du passé avec les conditions immédiates du présent : c'est la base d'information nécessaire au conseil prudentiel et d'où jaillira le judicieux discernement qui motivera et décidera l'action vertueuse. Cette expérience de la vie, fruit d'une mémoire bien informée et d'une cogitative experte, n'est pas acquise en un seul jour : elle est le fruit des leçons qu'apportent la maturité de l'âge et la durée de l'existence. La science morale, dit Cajetan, peut appartenir aux jeunes gens aussi bien qu'aux vieillards, c'est là question d'intelligence et résultat d'une étude méthodique et appliquée ; tandis que l'expérience de la vie pratique, nécessaire à la vertu de prudence (acquise) suppose une connaissance aussi complète que possible des mœurs humaines, connaissance qui, d'ordinaire, n'est au point qu'avec la maturité de l'âge.

[7] **Qu. 47, art. 4.** — Cet article suppose admise la *distinction entre vertus intellectuelles et vertus morales.* Voir 1-2, qu. 58, art. 1, 2 et 3. — Voici, à ce sujet, quelques brèves indications.

La vertu est principe d'activité parfaite. Mais, il y a perfection et perfection. Il y a des perfections relatives; par exemple, pour un homme, être savant, être habile dans tel ou tel métier. Il y a une perfection absolue, celle qui représente pour un homme le bien qui lui convient en propre : le bien raisonnable, être vertueux en toutes ses actions. Si donc une vertu perfectionne une activité humaine, mais seulement en vue d'un bien particulier et relatif — par exemple l'acquisition de telle ou telle science, le savoir technique de tel ou tel métier — nous n'aurons là qu'une vertu relative, principe d'une activité bonne mais bonne uniquement dans son cadre restreint. C'est le cas des vertus intellectuelles autres que la prudence. Mais, si une vertu, perfective d'une activité particulière, exige pour la perfection de cette activité

en tout état de cause, non plus seulement le vouloir d'un bien relatif et particulier, mais le vouloir de tout le bien proprement humain, cette vertu devient, par là même, principe de perfection au sens le plus complet. C'est le cas de toute vertu morale qui, bien qu'immédiatement restreinte à un ordre particulier de la moralité (être tempérant ou bien être juste), réclame pourtant, pour son activité morale déterminée, la volonté efficace de tout le bien raisonnable, du bien moral sous toutes ses formes et dans tous ses aspects.

Pourquoi cela? Pourquoi l'exercice parfait de la vertu, dans un ordre moral donné, exige-t-il la rectification volontaire à l'égard de tout le bien moral? Parce qu'un seul acte moral exige souvent la répression de plusieurs passions à la fois, la victoire d'ensemble de multiples tendances désordonnées : pour ce devoir de justice qui est de partir en guerre, il faut en même temps, selon l'exemple classique, être juste, fort et tempérant, être prêt au devoir tel qu'il se présente, quel que soit le conflit des passions qu'il faille surmonter. Le vertueux n'est pas celui qui borne ses désirs à un seul compartiment de la moralité, qui voudrait être juste en restant, d'autre part, un intempérant, car s'il flatte ses vices sensuels, un jour viendra où sa justice sombrera, le cas échéant où il lui faudra, pour renoncer à tel acte de sensualité, être à la fois juste et tempérant. Le vertueux, c'est l'homme unifié, l'homme d'un seul idéal et de cet idéal suprême : le bien partout, en toutes œuvres et en toutes choses.

Ajoutons encore cette importante conséquence et qui est le trait caractéristique de la vertu morale en tant qu'elle se distingue de la vertu intellectuelle. La vertu morale engage donc, dans son vouloir, tout le bien moral; il suit de là qu'elle garantit du même coup la réalisation effective de l'action à laquelle elle dispose. Non seulement elle dispose à bien agir, mais elle *fait* bien agir. Dès qu'une action se présente à accomplir comme bonne et marquée au coin de l'obligation morale, la vertu morale ne serait plus la vertu si elle refusait ou négligeait de l'accomplir. Au contraire, la vertu intellectuelle dispose seulement à exercer son

esprit dans un ordre donné, soit dans l'ordre spéculatif, soit dans l'ordre pratique. Si elle passe aux réalisations, c'est par le fait d'un vouloir extrinsèque qui n'est pas inclu dans la tendance même de la vertu : l'ouvrier habile, par exemple, s'applique à son métier pour gagner de l'argent; il ne perd point son habileté technique quand il se met en grève, ou même quand il sabote volontairement son travail.

La prudence suppose donc la rectification totale vis-à-vis du bien moral; elle s'emploie à discerner ce qu'il est bien moralement de faire en tout genre de vertu; elle s'oblige par conséquent à dicter la réalisation de tout acte vertueux se présentant comme tel. Il suit de là qu'elle est une vertu morale. Sans doute, elle est une perfection de l'intelligence, et Cajetan remarque justement que, si on la regarde uniquement sous cet angle, comme une perfection de connaissance et une habileté de discernement, elle a son rang parmi les vertus intellectuelles. Mais, la prudence n'est pas seulement une raison discernante; c'est une raison qui discerne au service du bien vertueux et en vue des réalisations morales, parce qu'elle suppose la volonté vertueusement rectifiée à l'endroit de tout le bien moral. Elle ne discerne que pour commander et assurer la pratique vertueuse. Elle est préceptive du bien : voilà ce qui la place au premier rang des vertus morales.

[8] **Qu. 47, art. 5, rép. 3.** — Toutes les vertus morales sont connexes dans la prudence. Cette question est traitée par S. Thomas dans la 1-2, qu. 65, art. 1. Voir, sur cet article, l'important et lumineux commentaire de Cajetan. — Une autre question surgit dont il nous faut dire quelques mots brefs, d'après Jean de S. Thomas (Cursus theologicus, qu. 62, disp. 16, art. 5, 2°, édition Vivès) : *Comment une seule et même vertu de prudence suffit-elle à diriger l'activité de toutes les vertus morales?*

S. Thomas, avec Aristote, n'admet qu'une seule vertu de prudence. Il est même nécessaire qu'il n'y en ait qu'une seule. Sans doute, le bien moral dans l'ordre

de la tempérance n'est pas le bien moral dans l'ordre de la justice ou, si l'on veut, les actes de la tempérance ne sont pas les mêmes que les actes de justice; mais tous les actes de n'importe quelle activité vertueuse ont cette coupe uniforme d'exprimer l'obligation du devoir raisonnable; ils se présentent tous, devant le discernement de la prudence, comme étant conformes aux normes morales. Cette conformité même est leur titre à la moralité et c'est la prudence, et nécessairement *la même* prudence, qui en impose la réalisation.

Mais, dira-t-on, pourquoi chaque vertu n'aurait-elle pas sa prudence respective? La tactique prudentielle ne change-t-elle pas d'allure selon les divers départements de la moralité? La façon de la prudence n'est-elle pas différente dans la tempérance et dans la force? Ici, il faut, devant la menace ou le péril, s'exciter à combattre et à vaincre; là, il faut plutôt ralentir l'exubérante sensibilité, freiner la tendance toute prête à glisser sur la pente très douce du plaisir. — On doit répondre : la prudence, si elle est possédée à l'état de vertu, c'est-à-dire à l'état de perfection complète et stable, donne, par sa perfection même, la possibilité de discerner et de dicter, en toute occurrence, ce qui s'impose à toute action pour qu'elle soit morale. C'est une erreur de croire que la vie morale soit divisée en compartiments séparés par des cloisons étanches. Quand une passion se lève, elle fait surgir en même temps, à propos de son objet, des passions diverses. Pour être tempérant, il faut à la fois, dans certaines occasions, être juste et fort. Dès lors, la raison, pour cet acte de tempérance, a besoin d'être rectifiée sur tout ce qui convient non seulement à la tempérance, mais encore à la justice et à la force. La vie morale est un carrefour de passions; pour une stratégie qui vise un ensemble, il faut un coup d'œil d'ensemble. Le prudent est celui qui a toujours prêt, toujours ajusté, ce coup d'œil sur l'ensemble de la pratique morale.

[9] **Qu. 47, art. 6, rép. 2.** — Sur la *syndhérèse*, voir Somme Théologique, 1, qu. 79, art. 12; Questions disputées, De Veritate, qu. 16, art. 1, 2, 3.

La syndhérèse est, dans la raison pratique, la connaissance naturelle des premiers principes de la moralité, *habitus naturalis primorum principiorum operabilium.* De même que, dans sa raison spéculative, l'homme possède l'évidence des premiers principes spéculatifs, point de départ de tout raisonnement; de même il possède, dès que sa raison pratique s'exerce, l'évidence des obligations premières et générales du devoir : il faut faire le bien raisonnable, il faut obéir à Dieu, il faut maîtriser ses passions, être juste pour autrui, etc. La science prolonge la connaissance des premiers principes spéculatifs pour les appliquer, par ses raisonnements, aux conclusions particulières; pareillement la prudence vient appliquer aux actions, comme à des conclusions pratiques, les directives universelles de la syndhérèse.

A cette évidence de l'obligation du devoir, affirmée dans la raison pratique par la syndhérèse, correspond, dans la volonté, une inclination à accomplir le devoir et ses différents objectifs de vertu. Toutefois, il faut remarquer que cette inclination ne se présente pas comme un vouloir parfait, c'est-à-dire efficace et sûr de ses propres réalisations. La syndhérèse est dans la raison pratique à l'état de vertu; elle est une affirmation du devoir, une affirmation qui se pose en tout état de cause et qui n'engage qu'elle-même sans avoir à être contredite; c'est pourquoi elle se proclame toujours aussi intangible, ne serait-ce que par la voix du remords, quand la volonté se détourne de ses injonctions pour glisser au désordre moral. Au contraire, l'inclination au devoir qui, dans la volonté, répond à la syndhérèse de la raison pratique, n'est encore qu'une velléité, un premier acquiescement, et non pas une volonté du bien à l'état de vertu, d'efficacité certaine. D'où viendra cette efficacité de l'intention du vouloir? Elle viendra des habitudes acquises par la volonté, c'est-à-dire des vertus morales. Celles-ci représentent la pleine énergie du vouloir au service du bien. On comprend dès lors que la raison pratique, par les seules convictions de la syndhérèse, puisse fournir un discernement prudentiel pour tel ou tel acte moral, isolé et intermittent; car on

n'est pas condamné à toujours mal faire, sous prétexte que l'on ne possède pas encore de bonnes habitudes morales; mais, d'autre part, on voit tout de suite que le discernement prudentiel, pour s'établir à l'état de vertu, au point de garantir les réalisations morales en toutes occurrences et circonstances, suppose, comme le dit souvent S. Thomas, « l'appétit rectifié », c'est-à-dire la volonté perfectionnée par les vertus morales.

[10] **Qu. 47, art. 6, rép. 3.** — S. Thomas prouve donc, dans cet article, que *la vertu de prudence n'impose pas leur fin aux vertus morales*, mais suppose celles-ci établies et en tendance volontaire à leur fin. Or, dans la 1-2, qu. 46, art. 3, rép. 3, S. Thomas affirme que la prudence dirige les vertus morales en leur donnant leur fin. Cajetan fait disparaître cette apparente contradiction par quelques heureuses distinctions qui permettent de mieux saisir les rapports des vertus morales et de la prudence. (Cf. Comment. de Cajetan sur les deux articles cités). Voyons-y de près.

Il résulte, de la note précédente, que la moralité débute en nous par la syndhérèse, c'est-à-dire par la conviction, dans la raison pratique, des toutes premières lois du devoir raisonnable. Cette raison syndhérétique, avons-nous dit, suffit pour amorcer un discernement prudentiel qui aboutit à un acte moral. Mais la *vertu* de prudence et la *vertu* morale correspondant à l'acte moral effectué sont loin d'être engendrées. Il y a, de part et d'autre, un heureux commencement et tout au plus, une disposition, dans la raison, à renouveler le judicieux discernement; puis une disposition, dans la volonté, à désirer de rechef la vertu; enfin une disposition, dans les tendances de passion, à se plier de nouveau à un bon usage moral. Ce ne sont encore là que des inclinations instables, peu sûres d'elles-mêmes et qui sont loin de garantir la sécurité de la vertu.

Supposons maintenant que le goût moral s'affirme dans une conscience subjuguée par le devoir, supposons que les actes bons se répètent et se succèdent, la prudence, par l'expérience même qu'elle acquiert, devi

plus judicieuse, plus impérieuse de bonnes actions. D'autre part et dans la même progression, les vertus morales prennent plus profondément racine dans la conscience : l'amour du bien accroît son intensité et refoule, avec une énergie toujours de plus en plus vaillante, les résistances passionnelles.

Cependant, il ne faudrait pas croire que ce perfectionnement progressif de la prudence d'une part et des vertus morales d'autre part ne soit que parallèle et, pour ainsi dire, indépendant. Non, il y a ici interférence, renforcement mutuel, équilibre d'ensemble. Il ne peut y avoir progrès ou arrêt d'un côté, sans qu'il n'y ait progrès ou arrêt de l'autre. Et comment cela encore ? Souvenons-nous que le premier acte prudentiel qui intime les débuts de la vie morale ne réclame, au préalable, que la syndhérèse et l'inclination de la volonté aux fins générales des vertus, des vertus qu'on n'a peut-être jamais pratiquées mais dont on envisage, tout au moins comme désirable, la pratique. Que, de fait, la prudence répète ses intimations, dans une vie qui consent de mieux en mieux à s'ordonner vers le bien, et voici que les fins des vertus sortent du vague et se concrétisent peu à peu ; car on sait maintenant, par expérience et dans le cadre des exigences dans lesquelles on se trouve, ce que c'est que d'être juste, tempérant, obéissant, etc.. A son tour, la bonne volonté morale ne porte plus ses désirs vers un idéal abstrait ; mais elle s'affermit dans son amour de la vertu à mesure que celle-ci précise ses objets. Et cet amour plus fort, se joignant à une expérience plus complète des difficultés de la vie morale, actionne plus efficacement le discernement prudentiel, grandit sa clairvoyance et garantit de plus amples réussites vertueuses. Car, maintenant, la raison prudentielle est engagée aux réussites dont je parle, non plus sous l'attrait de la vertu en général et abstraitement conçue, mais sous l'influence des vertus morales qui ont déjà donné leurs preuves et unifient la conscience dans un élan victorieux pour le bien. Ainsi, dans cette genèse de la vertu, toutes les énergies qui y concourent se renforcent simultanément. La conscience morale emploie son

discernement à faire valoir et à faire accomplir les actes réclamés par les intentions vertueuses; les assagissements progressifs qui en résultent et qui enracinent et stabilisent les vertus se retournent en expérience acquise et en force impulsive dont bénéficie directement la prudence pour son conseil, son jugement et son précepte.

Cette vue rapide sur la genèse et les rapports de la prudence et des autres vertus morales va servir 1° à préciser les termes de la solution du présent article : la prudence ne donne pas aux vertus morales leur fin mais les suppose; 2° à résoudre la difficulté d'une apparente contradiction chez S. Thomas soutenant (1-2, qu. 66, art. 3, rép. 3) que la prudence dicte leur fin aux vertus morales.

Ce qui précède nous permet, en effet, avec Cajetan, cette distinction éclairante :

La fin d'une vertu morale peut s'entendre doublement : *a*) dans sa plus grande généralité : il faut être juste, fort, tempérant; *b*) ou bien dans ses exigences pour un individu donné, dans un état de vie et des conditions déterminées : un homme marié, par exemple, doit pratiquer la tempérance d'une autre façon que celui qui ne l'est pas. Etant données diverses situations, les devoirs d'état et la manière d'exercer la justice se présentent comme devant être diversement accomplis. Les fins vertueuses restent toujours générales, mais déjà, elles sont vues comme devant s'accommoder à un cadre concret de moralité.

Appliquons cette distinction à la solution des questions énoncées :

La fin des vertus — la fin générale — n'est pas donnée en premier lieu par la prudence, mais par la syndhérèse. C'est de la conscience du devoir vertueux et de l'inclination volontaire à cet idéal que procèdent, comme de principes suffisants, les premiers discernements de la prudence. Dans sa genèse, la prudence ne dépend donc pas de la vertu morale; car la vertu morale n'est commencée que par les premiers actes moraux, lesquels sont le fruit du discernement et de l'intimation de la prudence. Par contre, la vertu morale

elle, ne dépend pas seulement, dans ses débuts, de la syndhérèse et de l'inclination au bien, mais de la prudence. Ce sont les actes de moralité bel et bien effectués et voulus comme tels par la volonté qui ébauchent la vertu et, peu à peu, la consolident. Or ces consentements, ces choix vertueux sont en dépendance du jugement prudentiel qui les motive et les inculque.

Si l'on compare la prudence et les vertus morales, dans leur genèse on peut dire, d'une certaine façon, que la prudence dirige la vertu morale et lui assigne sa fin, non pas la fin générale et abstraite, mais la fin convenant à l'état de vie et aux conditions de celui qui doit y aboutir. C'est à la prudence qu'il appartient de poser par exemple le cadre-programme de la tempérance dans l'état de mariage ou celui de la tempérance dans le célibat, de l'usage de la propriété des biens matériels chez le séculier et de ce même usage chez le religieux, etc. C'est en ce sens précis de fin vertueuse accommodée à une situation individuelle donnée qu'il faut entendre l'affirmation de S. Thomas (1-2, qu. 66, art. 3, rép. 3) : la prudence dicte leur fin aux vertus morales. Dans l'article présent de la 2-2, S. Thomas parle de la fin générale des vertus dont la syndhérèse et l'inclination au bien suffisent à rendre compte, avant la genèse et la formation des vertus morales elles-mêmes.

[11] **Qu. 47, art. 7.** — Cajetan, dans son commentaire sur cet article, précise les sens différents que peut prendre cette expression : « *le juste milieu de la vertu morale.* » On peut entendre ce juste milieu de deux façons : 1° formellement : c'est la raison générale de juste milieu, c'est-à-dire de proportion équilibrée entre deux extrêmes déraisonnables, par exemple, pour la vertu de force, cette attitude énergique et pleinement raisonnable qui n'est ni la témérité ni la lâcheté. On le voit, cette raison générale du juste milieu est la fin même de la vertu morale. 2° Matériellement : c'est le juste milieu concret, l'action morale elle-même, celle qui tombe sous le choix vertueux, par exemple tel acte de force dégagé de ses excès déraisonnables.

Ce juste milieu concret se présente donc comme le moyen de réaliser la fin vertueuse : c'est l'objet propre du discernement prudentiel.

Par la syndhérèse, la raison suffit à dicter la fin générale de la vertu morale, c'est-à-dire ce juste-milieu formel dont nous venons de parler. C'est là, d'ailleurs, tout ce que peut faire valoir la raison syndhérétique : elle dicte la fin générale de la vertu. Quant à appliquer, dans le concret, cette norme rationelle du juste milieu, en dictant que *telle* action le réalisera, cela ne convient essentiellement qu'à la raison prudentielle. La prudence prépare ainsi le choix concret de la vertu. Le vertueux est celui qui agit pratiquement selon la raison, tenant en parfait équilibre ses tendances et ses passions.

[12] **Qu. 47, art. 7, rép. 3.** — Voir Cajetan sur cette réponse. — Les réussites pratiques de la vertu morale ne sont pas le fruit spontané de la nature. *On ne naît pas vertueux.* Sans doute, la raison conçoit naturellement l'obligation de la vertu dans ses lignes générales, et tout homme raisonnable est incliné à la désirer, ce qui ne veut pas dire qu'il le voudra effectivement. Mais, pour déterminer, au concret, la vertu, c'est-à-dire les réalisations vertueuses, la raison prudentielle est requise. Et ici, il n'est plus possible de parler d'innéité, de tendance spontanée et déterminée : ce juste milieu pratique de la vertu est essentiellement changeant et mouvant. Pour le fixer, il faut un discernement prudentiel singulièrement souple et avisé. Les bonnes intentions vagues et générales ne suffisent pas pour la vie vertueuse : ces bonnes intentions doivent être servies par une loyale prudence.

[13] **Qu. 47, art. 8.** — Le conseil et le jugement, dit S. Thomas, sont l'œuvre de la raison spéculative : *et hoc facit speculativa ratio.* Il faut bien entendre ces mots.

Ce n'est pas la raison purement spéculative qui s'emploie au conseil et au jugement. Nous sommes, ici, dans l'ordre pratique et c'est bien la raison pratique qui s'applique à l'œuvre du conseil et du jugement

Mais, il reste vrai de dire que, dans ces deux actes, l'intelligence raisonne des alternatives et des possibilités de l'action de façon quasi spéculative, sans attention immédiate à diriger l'exécution même de l'action. La preuve en est que nous appelons parfois, à notre aide, un bon conseiller, le priant de nous suppléer dans la détermination de ce que nous devons faire; et ce bon conseiller étudie le cas que nous lui soumettons, spéculativement, en se désintéressant de la réalisation qui nous incombe à nous seuls. La raison pratique justifie pleinement son nom quand elle s'emploie à dicter la pratique même. Et tel est le rôle de la raison dans le précepte qui intime les réalisations effectives. On comprend dès lors que l'acte principal de la prudence consiste dans le précepte qui représente la fonction essentielle de la raison pratique. Ses actes antérieurs : le conseil et le jugement, sont ordonnés à cet ultime verdict; ils n'ont de raison d'être que pour lui; car, si on raisonne des alternatives ou des difficultés de l'action, c'est pour agir, pour que l'action soit. Le vertueux, sous la poussée de son amour de la vertu, applique son esprit à considérer toutes choses pour en arriver, en fin de compte, à dicter l'action qui convient au but vertueux; car la moralité est dans les mœurs, et la vertu, dans les actes vertueux.

[14] **Qu. 47, art. 13.** — Cet article et le suivant supposent établie *la nécessité des vertus morales « infuses » dans la conscience surnaturelle.* Ils supposent connus les rapports de la Charité surnaturelle et de ces vertus infuses. (C. f. 1-2, qu. 63, art. 3 et 4; qu. 65, art. 2 et 3). Voici, en quelques mots, ce qu'il faut en savoir présentement :

Nous sommes élevés gratuitement par Dieu à l'ordre surnaturel. Par la Foi (don surnaturel, infus en nous par Dieu) nous prenons connaissance, entre autres dogmes, de notre destinée en Dieu, destinée qui dépasse nos visées naturelles. La Foi est l'assentiment de notre intelligence à la révélation que Dieu nous a faite de cette destinée. Mais, cette croyance de notre esprit peut ne pas engager notre volonté s'appliquant à

l'action. Il y a des croyants dont l'activité ne se réfère aucunement à Dieu. Ils ne l'aiment pas; leur cœur est détourné de lui. Dieu ne les intéresse pas. Il ne les intéresse que par la crainte qu'ils peuvent avoir, à certaines heures, de sa justice. Leur attention est ailleurs, dans leurs affaires humaines — elles peuvent être fort légitimes — dans leur bonheur humain, dans les satisfactions d'esprit et de cœur qu'ils peuvent rencontrer. Ne leur refusons pas de pouvoir parvenir à une certaine honnêteté morale naturelle.

Mais, si la Charité, avec la grâce sanctifiante, vient prendre possession de la conscience, il se produit, non pas une modification dans l'objet de la croyance, mais un total renversement du cœur. Dieu est aimé; il devient le but préoccupant, celui qui est en perspective dernière de tout ce qui est voulu et fait. Dès lors, il ne s'agit plus seulement de gouverner ses passions et de diriger ses actions selon la seule raison humaine. En toute action, il faut maintenant prouver l'amour pour Dieu, vivre conformément à sa volonté, c'est-à-dire à sa Loi. Mais, comment serions-nous capables de cette surélévation surnaturelle de toutes nos actions si, de par la grâce de Dieu, nous ne recevions cette capacité, dans nos facultés d'action. Cette capacité de l'action morale surnaturelle, dont nos facultés naturelles sont radicalement incapables, est le résultat, en nous, des vertus « infuses ». Elles sont le prolongement, logiquement nécessaire, du don de la Charité. Si Dieu nous retourne la volonté pour que celle-ci ne cherche plus qu'en Lui seul la fin dernière, il se doit de mettre toutes nos puissances d'action à hauteur de ce dessein final. Par les vertus morales « infuses » de prudence, de justice, de force et de tempérance, il assure à notre Charité la possibilité de donner sa preuve et de conduire notre vie morale dans l'esprit de foi et dans la sanctification par l'amour. Pour que le discernement de notre conscience ait toutes ses garanties à l'endroit des actions qui se rapportent à notre vie surnaturelle, non seulement Dieu « infuse », en notre intelligence, la prudence; mais il raffermit la faiblesse des facultés dont cette prudence guidera les actes. Il met en ell

des dispositifs stables qui les rendront souples aux injonctions de notre conscience éclairée par l'esprit de foi : la justice dans notre volonté, la tempérance et la force dans nos puissances affectives et sensibles; par là sont prévenues les résistances susceptibles de faire hésiter le verdict de notre conscience et de mettre en échec les impatiences de vertu que nourrit notre Charité.

Ceci étant rappelé, il est facile de saisir la valeur des conclusions de S. Thomas dans le présent article 13 : La prudence surnaturelle « infuse » ne se trouve pas chez le pécheur qui, par son péché mortel, a perdu la grâce sanctifiante. Toutefois, une certaine prudence, de l'ordre moral naturel, peut se trouver chez celui qui est en état de péché mortel par désobéissance à la loi positive de Dieu, par exemple chez un croyant qui n'accomplit pas son devoir pascal. Ce croyant, dont la foi est sans vitalité, peut, au demeurant, être un honnête homme, au point de vue de la tempérance, de la justice et du courage qu'il déploie dans les obligations de son état ou de sa profession. Cette prudence restreinte à la pratique de certains devoirs provient parfois d'heureuses dispositions natives et d'une bonne éducation; elle s'acquiert aussi par l'entraînement d'un effort moral persévérant.

Qu'il soit en état de péche mortel ou non, l'homme peut avoir la prudence des affaires de ce monde, être industrieux et avisé en ses activités pratiques. Sans doute, ces activités devraient s'ordonner à la fin dernière, et c'est pourquoi, chez celui qui vit dans la ferveur de la Charité, elles sont surnaturalisées et rendues méritoires par cette ordonnance même. Mais enfin cette Charité peut être absente sans que soient compromises l'habileté et la réussite d'entreprises humaines qui, pour la plupart, à les prendre en elles-mêmes, n'exigent pas une absolue rectification morale.

Ainsi donc, le pécheur, en état de péché mortel, s'il n'a pas la prudence « infuse » peut avoir une certaine prudence « acquise », c'est-à-dire un discernement moral, d'ordre naturel, qui ne manque pas de droiture; mais il n'exerce pas ce discernement — cela va de soi

— dans l'acte même de son péché. Est-ce à dire qu'il soit incapable, à côté de son péché, d'un discernement prudentiel très correct en d'autres matières vertueuses et même, à un autre moment, en cette matière morale qui l'a vu succomber? Evidemment non. Ce qu'il faut dire c'est que s'il est pécheur, il n'a pas la prudence à *l'état de vertu parfaite*; mais il peut garder d'heureuses dispositions natives et acquises dans l'ordre moral et dans l'ordre du discernement prudentiel.

Notons, en conclusion de tout ce qui précède, que la vertu de prudence ne s'identifie pas avec l'habileté de la raison pratique vis-à-vis de n'importe quoi : elle est la raison morale, la raison au service de la moralité; elle est la conscience vertueuse elle-même.

[15] **Qu. 47, art. 14.** — *Avec la Grâce sanctifiante et la Charité, est* donc *donnée la prudence « infuse » surnaturelle.* Par celle-ci, nous sommes mis à même de diriger nos actions dans la sanctification, de les rendre agréables à Dieu et méritoires du salut. Par la prudence « infuse », ne nous est pas donné le sens moral d'ordre naturel, du moins directement; et c'est pourquoi, la prudence « infuse » étant perdue par le péché mortel, on peut se trouver à court de motifs efficaces pour rester moral selon les obligations de la loi naturelle. La prudence « infuse » ne confère pas non plus la sagacité naturelle de l'esprit pratique, ni l'habileté à réussir les affaires humaines. Elle donne seulement la faculté d'orienter sagement ses actions à la destinée surnaturelle. Si, avant d'être établi ou rétabli dans la grâce sanctifiante, quelqu'un possède des prédispositions natives ou des habitudes acquises (tempérament accusé, passions coutumières, penchants dominants), ces prédispositions et habitudes ont chance de rendre très difficile l'exercice de la prudence surnaturelle. Celle-ci, en elle-même, est une capacité suffisante, mais, pourtant, elle n'évince pas — ce n'est pas son rôle — toutes les difficultés que la vie antérieure et le comportement individuel peuvent accumuler. Ce n'est pas une dextérité du jugement pratique en toutes choses et en n'importe quoi qui tombe du ciel avec la

prudence « infuse »; celle-ci laisse subsister les perfections ou les imperfections d'ordre naturel; elle apporte seulement la capacité, à portée toute individuelle, de réussir, dans la conduite, ce qui intéresse le salut personnel.

[16] **Qu. 47, art. 16.** — La conclusion de S. Thomas est complexe. Il importe de bien l'entendre dans toutes ses nuances.

Par l'endroit où elle dépend des connaissances amassées par l'instruction et l'expérience, *la prudence peut être sujette à l'oubli* par défaillance de mémoire; mais, par l'endroit où elle dépend de la volonté vertueuse, elle n'est pas sujette à l'oubli. Qu'est-ce à dire?

Les connaissances conservées dans la mémoire sont sujettes à l'oubli. Et ce peut être le cas des connaissances qui composent notre instruction morale. Certes, nous ne pouvons pas oublier les grandes lois morales, les fins vertueuses dictées par la syndhérèse ou premiers principes de la conduite; mais nous pouvons oublier les applications moins générales et surtout les règles immédiates. Le devoir du vertueux est de restaurer et de compléter sans cesse son instruction morale. Au surplus il y a, dans l'expérience de la vie morale, expérience qui est une des bases du jugement prudentiel, une grande part de mémoire : c'est en comparant l'action éventuelle à des cas précédents dûment expérimentés que se décide le verdict de la prudence. Or, cette mémoire de l'expérience passée peut faire défaut; car la mémoire est soumise à des conditions physico-psychiques très individuelles.

Par le côté où elle est préceptive, la prudence, dit S. Thomas, n'est pas sujette à l'oubli. Le précepte prudentiel est au service de la volonté vertueuse; c'est un dernier effort de la raison devant les difficultés de l'action concrète pour intimer cette action coûte que coûte. Cette intimation suppose une affectivité qui se tient en haleine, une force attractive et impulsive qui veut sa conquête de joie dans l'action réellement accomplie et dont seul l'accomplissement peut satisfaire et réjouir l'amour. Cet état volontaire, ce goût ardent du

bien ne saurait être entamé par l'oubli. Le prudent doit l'avoir essentiellement ; c'est quelque chose d'actuel qui n'a rien à demander, pour sa force d'attrait, à la mémoire du passé. Ce qui pourrait lui faire échec, ce n'est pas directement un oubli de mémoire, mais un amour contraire qui viendrait lui opposer victorieusement sa tendance. Les plus vertueux connaissent, en eux, la lutte entre la chair et l'esprit, entre le plaisir tout court et l'austère béatitude de la vertu. C'est pourquoi les vertus morales, qui assurent le refoulement des passions déréglées, sont nécessairement exigées en connexion de la prudence parfaite et vertueuse.

Toutefois, la prudence, en tant que préceptive, pourrait accidentellement être mise en échec par un oubli de mémoire. Raison affectueuse et conquérante, le précepte est cependant raison, vue de l'esprit sur les difficultés et conditionnements réels de l'action Pour intimer l'action, au sein de ces difficultés et conditionnements multiples, il faut une claire vue de l'esprit, un contrôle lucide qui a sa base non seulement dans une perspicacité immédiate des opportunités mais encore dans l'expérience morale antérieure. Il y a donc, au service de cette raison préceptive, exercice nécessaire de mémoire ; et il peut arriver que la mémoire fasse ici défaut pour une cause quelconque, indépendante du vouloir.

[17] **Qu. 51, art. 1, rép. 3.** — A propos de cette affirmation de S. Thomas : « *le pécheur, en tant que pécheur, c'est-à-dire dans son acte de péché, n'exerce pas la vertu du bon conseil* », voir dans Cajetan cette objection (comment. sur cet article, § II) : Ne peut-il pas arriver que l'on discerne très exactement, après conseil judicieux et perspicace, l'acte vertueux que l'on devrait poser, et que pourtant, par négligence ou entraînement de passion, l'on ne pose pas cet acte?

Cajetan répond : Le péché de passion comme le péché de négligence suppose formellement ou virtuellement un conseil moralement défectueux. Pour succomber à la passion ou à la négligence, il faut que le conseil intérieur de la conscience aboutisse à préférer

la passion au devoir, ou encore à accepter de surseoir à une action que pourtant la vertu réclame. Le jugement d'action qui précède le choix et le détermine est issu du conseil dont ce jugement est la conclusion. Quand on pèche moralement on délaisse le raisonnement qui conclut à la vertu pour lui substituer un raisonnement en faveur de la passion ou de la négligence. Il faut se rappeler que la conscience morale est souvent composée de deux raisonnements en lutte, l'un plaidant pour la vertu, et l'autre, pour la passion. Si la passion triomphe, c'est que le raisonnement passionnel a imposé sa conclusion à la volonté, ou plutôt c'est que la volonté du plaisir a rallié à sa tendance prépondérante — la liberté restant sauve évidemment — l'assentiment de l'esprit.

[18] **Qu. 51, art. 2.** — Cet article, fort intéressant au point de vue psychologique, est assez délicat à comprendre. De prime abord, il semble contredire la thèse de S. Thomas si souvent exprimée : toutes les vertus morales sont connexes, connexes dans la prudence, au point de vue naturel, et connexes dans la Charité, au point de vue surnaturel. Donc, celui qui possède la prudence à l'état de vertu, doit également posséder la vertu de bon conseil. Une conscience serait-elle pleinement vertueuse, c'est-à-dire capable de tout acte de vertu, si elle n'était point assez avisée pour discerner toutes les opportunités de la vie morale et des actions sanctifiées? — Cajetan donne réponse, dans son commentaire, à cette difficulté, et met ainsi au point le vrai sens de l'article de S. Thomas : Celui-ci, dit-il, envisage l'habileté du conseil et la prudence, non pas à l'état de vertu — car alors elles s'impliquent — mais seulement à l'état de dispositions natives et de dispositions acquises par l'expérience et l'exercice répété de leurs actes.

En effet, prudence et habileté du conseil se réfèrent respectivement à des actes différents de la raison pratique : l'intelligence ne s'y comporte pas de la même façon, et Cajetan remarque que l'intelligence fait appel, selon l'un ou l'autre de ces actes, à des facultés

sensibles qui la secondent diversement. La raison conseillère emploie nécessairement l'imagination — une imagination fertile et bien disciplinée. — La raison judicieuse, celle qui, parmi les possibilités mises en avant par le conseil, détermine l'action la meilleure et la plus opportune, réclame un « sens intérieur » (sensorium commune) expert à grouper tous les aspects sensibles du réel. Si l'on n'est pas à même de saisir, dans une vue d'ensemble et dans leur proportion d'importance, les divers aspects d'une situation et d'une action à effectuer, jamais on ne se déterminera avec à-propos, ou bien on se décidera au petit bonheur. Enfin, la raison intimante et préceptive, l'entrain aux réalisations vertueuses, viennent de dispositions affectives déjà inclinées dans le sens vertueux : un tempérament ardent, un caractère vigoureux ayant l'habitude de l'énergique effort sera plus prompt aux actes de la vertu de force qu'un tempérament flegmatique, un caractère mou, enclin au moindre effort, à la négligence et à la paresse. Il est bien clair que les fléchissements ou les assagissements passionnels, retentissent sur la difficulté ou la facilité des réalisations vertueuses.

On le voit donc, *à l'état de dispositions natives et acquises, la vertu de bon conseil et la prudence impérative sont distinctes.* Mais il n'en reste pas moins que la première est ordonnée à la seconde et qu'elles doivent toutes deux s'unir et coïncider dans la conscience vertueuse. Pourquoi s'inquièterait-on de réfléchir à toutes les alternatives possibles d'une bonne action, si ce n'était pour accomplir effectivement celle-ci? Si la vertu du bon conseil n'avait pas cet aboutissant, elle n'aurait point le droit d'être rangée parmi les vertus morales; car la vertu morale n'existe que par la prudence vertueuse, laquelle n'est elle-même vertu morale qu'en tant qu'impérante et réalisatrice.

Dans la deuxième réponse (ad 2) du présent article, S. Thomas marque bien cette unité vivante, cette finalité profonde qui relie toutes ces étapes de la conscience vertueuse. Parce que, sous l'impulsion de cet amour qui, dans la conscience surnaturelle, n'est pas autre que la Charité, l'on veut vivre vertueusement, il suit que l'on

veut se rendre compte, par un conseil bien informé, de toutes les meilleures possibilités de vertu; on veut, par un jugement clair, opter pour l'action vraiment vertueuse. Et cela parce qu'on aime la vertu et que l'on aspire à la faire triompher dans sa vie. La vertu du bon conseil comme la vertu du bon jugement s'affirment par des actes qui sont différents de l'acte propre de la prudence, de cet acte de précepte qui met en œuvre et en réalisation la vertu elle-même. Bon conseil et bon sens moral sont ordonnés à la prudence; ils sont à son service.

[19]. **Qu. 52.** — Cette question sur le *Don de Conseil* suppose connue la doctrine de S. Thomas sur les Dons du Saint-Esprit (1-2, qu. 68). — Nous ne pouvons songer à la rappeler tout entière ici. Contentons-nous d'une description rapide de la conscience surnaturelle, description psychologique plutôt que technique et qui nous permettra de marquer les points d'insertion de la vertu « infuse » de prudence et du Don de Conseil dans l'organisme de la conscience surnaturelle.

Voici un croyant qui a la Foi. Il adhère à tout ce que Dieu a révélé de Lui-même et de la destinée surnaturelle qu'il nous a faite. Supposons ce croyant en possession de la grâce sanctifiante qui implique avec elle la Charité surnaturelle. Dieu est aimé par ce croyant; il est aimé en lui-même et par dessus toutes choses. Cette visée affective transforme nécessairement l'orientation de la conscience. Ce n'est pas la simple honnêteté naturelle qui peut suffire à une volonté qui ne veut rien tant que le bien de Dieu lui-même. La fin morale dépasse cette fois, tout en l'englobant, l'idéal de la moralité naturelle. Aimer Dieu, c'est observer sa loi qui exprime sa volonté, volonté divine éminemment sage d'ailleurs et qui, en conviant l'homme à une perfection surhumaine, n'a garde de lui faire négliger les obligations raisonnables du devoir humain.

Par le fait même et en même temps, la fin suprême vers laquelle tend ce croyant, savoir : la possession de Dieu, devient son espérance. Il espère la béatitude que Dieu lui veut, et il l'espère en confiance, puisque

telle est la volonté du Dieu aimé de récompenser ainsi ceux qui l'aiment. Il l'espère pour lui et son propre bénéfice, sans doute, mais d'abord parce que Dieu le veut ainsi.

L'état d'âme du croyant qui possède les trois vertus théologales est un état surnaturel. Cette conviction de croyance, cette confiance d'espérance, cet élan d'amour ne sauraient être le résultat d'une acquisition seulement naturelle. Le centre d'activité de cet état d'âme c'est la Charité, c'est-à-dire l'amour de Dieu. Et la Charité produit dans la conscience ce que produit tout amour : une concentration active et intensive de l'âme au service de l'être aimé.

Tout d'abord la Foi et l'Espérance reçoivent bénéfice de la ferveur de la Charité. Comment ne pas croire avec plus de fermeté, quand c'est un ami qui parle et se révèle, à la vérité de sa parole? Comment ne pas espérer plus spontanément en ses promesses? Ainsi, la Charité renforce intensivement la Foi et l'Espérance.

La Charité, en faisant refluer sa ferveur sur notre Foi, développe nécessairement la curiosité de connaître Dieu. Comment aimer sans être en haleine de pénétrer dans l'intimité de l'ami et de s'y complaire? Sans doute, la Foi, par son obscurité, pose des bornes à ce désir; car l'intimité de la connaissance de ce qu'est Dieu en lui-même est réservée à la vision béatifique du ciel; du moins, ici-bas, la Charité fait-elle porter son désir sur une intelligence de plus en plus précise et pénétrante des données que nous livre la révélation surnaturelle. Dès lors, c'est, dans l'âme aimante, une attention concentrée, une réflexion méditative sur toute vérité qui dénonce quelque chose de Dieu.

Mais, notre intelligence matérialise aisément le spirituel; elle est exposée, par sa propre débilité, à déformer les vérités surnaturelles, du moins à n'en pas saisir toute la valeur de signification. Par le Don d'Intelligence, le Saint-Esprit vient remédier à cette débilité. Passifs, sous ses secrètes illuminations, nous entrons dans des clartés insoupçonnées; nous percevons avec aisance le sens véritable des affirmations de la Foi surnaturelle. Nous sommes garantis contre les erreurs

d'interprétation, préservés des hésitations et des doutes. Notre méditation se ponctue de lumières surnaturelles. Nous saisissons, nous comprenons la pensée de Dieu et nous en recueillons avec avidité toute la lumière pour la joie de notre amour.

Plus exigeante encore, notre Charité veut que la Foi devienne le flambeau qui éclaire et contrôle, en notre esprit, toute autre vérité. Nous désirons que la Sagesse divine devienne la garantie de notre propre sagesse et que la Vérité Première nous apparaisse l'explication définitive de toute autre vérité, même de celles qui appartiennent à la connaissance de nous-mêmes et du monde. Par le Don de Sagesse, le Saint-Esprit vient au devant de ce désir de notre Charité : nous voyons Dieu en explication de tout; nous apercevons le rayonnement de sa clarté dans toutes les perspectives de notre esprit.

Par le Don de Science, qui vient ajouter opportunément sa lumière, nous démêlons, dans les réalités créées, les suggestives leçons qui nous ramènent à Dieu; nous percevons le fini et les limites des biens terrestres; nous évaluons, à leur juste prix, les bonheurs de ce monde; et la persuasion des amertumes et des déceptions qu'ils nous laissent nous rejette vers Dieu dans un attachement inviolable.

Ces Dons du Saint Esprit, à portée premièrement spéculative, puisqu'ils servent à renforcer la Foi par pénétration de plus en plus intelligente des vérités révélées et de leurs rapports avec toutes les autres vérités, ces Dons d'Intelligence, de Sagesse, de Science ne laissent pas d'apporter à l'âme fidèle de précieuses lumières pour la direction générale de sa moralité pratique. Les mêmes Dons qui servent directement à la vie contemplative, servent indirectement et par extension à la vie active. La Charité, en animant sa ferveur, réclame cette lumière surnaturelle sur la Loi, directrice de l'action. Puisque Dieu nous attire à lui en nous donnant une Loi dont l'observance est la plus sûre garantie de le posséder, comment ne serions-nous pas en éveil d'en bien connaître la teneur complète et les minutieuses prescriptions, de demander à l'enseignement

qui nous la transmet et à toutes les sources qui nous la révèlent et nous l'expliquent, la délicatesse de précision dont nous sommes avides. Et c'est pourquoi, le Saint-Esprit vient suppléer, sur ce point, nos défaillances possibles. Pour autant qu'il est nécessaire à notre sanctification personnelle, il illumine en nous et dégage de toute obscurité les règles de la conduite morale dont l'accomplissement constitue l'œuvre même de notre sanctification. Ainsi, dans l'âme qui veut vivre de sa Charité — au nom du même appel et par le fait du même secours surnaturel répondant à cet appel — les Dons, auxiliaires de la Foi, destinés à aider la connaissance contemplative de Dieu par l'intelligence parfaite des vérités révélées, se tournent à éclairer la Loi divine, programme de l'action morale.

Nous savons, par la Foi, que notre vie morale doit s'épanouir vers un but surnaturel. Etre honnête homme, s'imposer le devoir humain, s'achever dans toute la perfection naturelle, parvenir à cette sérénité du juste vantée par la morale païenne : voilà un idéal que la Charité nous commande de dépasser. Posséder Dieu dans la vision intuitive et être unis à Lui éternellement : telle est désormais la fin dernière. Et l'amour de cette fin dernière, c'est-à-dire la Charité, vient, de par l'efficace de Dieu lui-même, soulever vers cette conquête nos intentions et nos désirs. Nos vertus naturelles, acquises par notre seule application et notre seul effort, ne seraient donc ici que des moyens inadéquats. Elles ne sont pas à niveau d'une action qui se doit de prouver la Charité surnaturelle et d'y prendre directement son motif. Nous devons maintenant être prudents non plus seulement pour intimer le raisonnable de l'honnêteté naturelle mais ce raisonnable supérieur motivé par la fin surnaturelle : accomplir la volonté du Dieu aimé. Nos justices, nos tempérances, nos forces vertueuses, plus exigeantes en leurs applications, en leurs contraintes et en leur ascèse, doivent, elles aussi, s'imprégner de ce motif surnaturel; et toutes nos actions doivent en dériver.

Dieu nous accordant la Grâce sanctifiante et, avec elle, les Vertus théologales et les Dons d'Intelligence

de Science et de Sagesse qui les achèvent — toutes vertus qui nous mettent surnaturellement en capacité de tendre vers Dieu, de tout notre esprit et de tout notre cœur, — il est logique que ce Dieu très bon et très sage achève en nous son œuvre et que, nous ayant donné les principes, il nous donne en même temps les moyens correspondants, et donc les moyens de prouver l'amour après le don de l'amour lui-même. Ces énergies divinement communiquées à nos facultés morales, pour les mettre à même de prendre à notre Charité le motif souverain de toutes nos actions, ce sont les vertus morales « infuses », vertus parfaites cette fois, les seules qui puissent être en correspondance avec le résultat obligé.

Mais, pour changer de but final et se soulever désormais vers lui, notre vie ne change pas de cadre. Il reste que nous avons à modérer nos passions, à déployer nos tâches individuelles, familiales ou sociales, à mener toute notre vie d'homme. Les mêmes actions nous sollicitent, et s'il est normal que d'autres s'y ajoutent, étant donné que nous ne visons plus seulement la terre mais le ciel, il reste que celle-ci comme celle-là doivent être décrétées, par le discernement de notre conscience, pour le motif surnaturel d'aimer Dieu par dessus tout. Dans tous les compartiments de notre vie morale, les vertus « infuses » nous sont données par Dieu avec la Charité, pour que nos discernements, nos justices, nos tempérances et nos fermetés s'emploient désormais au service et sous l'inspiration de l'amour de Dieu. Et, pour que rien n'échappe à cette visée définitive, le Saint-Esprit ajoute en nous mystérieusement ses Dons de Conseil, de Force, de Piété et de Crainte, pour que les débilités natives de nos prudences et de nos fermetés soient à propos suppléées et qu'ainsi soit garanti l'épanouissement de notre perfection.

Ces Dons du Saint-Esprit, suppléances des principales vertus morales surnaturelles, sont étudiés par S. Thomas à propos de chacune de celles-ci. Le Don de Conseil est l'auxiliaire de la vertu de prudence. Pourquoi et de quelle façon? S. Thomas l'expose très clairement dans les quatre articles de la question 52.

[20]. **Qu. 52, art. 4.** — Les quatre « Béatitudes » évangéliques rapportées par S. Luc, VI, 20-22, et les huit « Béatitudes » rapportées par S. Matthieu, V, 1-8, ont suggéré à S. Ambroise et à S. Augustin l'idée de les rattacher respectivement aux quatre vertus morales et aux sept Dons du Saint-Esprit (la huitième n'étant qu'un résumé des premières).

Ces docteurs ont donc considéré les œuvres évangéliques qui y sont glorifiées comme des actes spéciaux, soit des vertus, soit des Dons, et les récompenses que ces Béatitudes font valoir, comme appropriées aux mérites des vertus et des Dons. S. Ambroise, considérant que les béatitudes ont été adressées aux foules, les rapporte aux vertus morales qui sont l'apanage de tous, tandis que S. Augustin, considérant que les béatitudes renferment des actes proposés à des hommes qui s'élèvent à la perfection, les rattache aux actes des Dons. S. Thomas s'est rallié à l'opinion de S. Augustin. (voir 1-2., qu. 69.) — Ainsi, le don de Conseil convient particulièrement aux actes de miséricorde. Les services que nous rendons à nos amis et à nos proches relèvent de la vertu de libéralité. S'employer à secourir les pauvres, dans la spontanéité du dévouement et par révérence au Dieu qui s'est fait pauvre pour nous, est une perfection qui vient plus spécialement de l'invitation intérieure que nous en fait le Saint-Esprit. (Cf. Gardeil, *Dict. de théol. cath.*, article : Béatitudes évangéliques.)

[21] **Qu. 52, art. 4, obj. 3.** — Les « Fruits » du Saint-Esprit, dit S. Paul, sont la charité, la joie, la paix, la patience, la bégninité, la douceur, la foi, la modestie, la continence et la chasteté. (Gal. V, 22-23.) En quoi ces « Fruits » se distinguent-ils des vertus et des dons?

D'après S. Thomas, ce sont des actes particulièrement délectables qui procèdent en nous de l'influence du Saint-Esprit et se rattachent soit à l'exercice des vertus surnaturelles soit des Dons. S. Thomas se devait de faire rentrer les « fruits » du Saint-Esprit dans l'organisme de la conscience surnaturelle. Ainsi, aux Dons d'Intelligence, de Science et de Sagesse est attribué

comme « fruit » spécial, la foi ou certitude de la foi et, comme « fruit » ultérieur, la joie (2-2., qu. 7, art. 8). La joie et la paix sont directement rapportées à la vertu de Charité (ibid. qu. 29, art. 4; qu. 30, art. 4). La patience et la longanimité sont des « fruits » directs du Don de piété; la mansuétude se rattache indirectement à ce même Don (ibid. qu. 52, art. 4, rép. 3), etc. — Chose curieuse, comme il est dit dans la rép. 3, qu. 52, art. 4 qui motive la présente note, le Don de Conseil ne donne lieu directement à aucun « fruit » (voir la raison de convenance donnée par S. Thomas); cependant l'acte de ce Don se voit rattacher ces deux fruits : miséricorde et bénignité. (Cf. Gardeil, *Dict. de théol. cath.*, article : Fruits du Saint-Esprit).

[22] **Quest. 53, art. 5, rép. 3.** — S. Thomas dit ici que la continence ne « semble pas » être une vertu de l'appétit, mais de la raison. Dans le Traité de la tempérance, il dira, au contraire, et fort nettement, que la continence est une vertu de l'appétit volontaire et non de la raison (1-2., qu. 105, art. 3.) — Quoiqu'il en soit de ce changement d'opinion concernant le « sujet » immédiat de la vertu de continence, — il reste vrai que la continence aboutit à la constance qui, elle, appartient à la raison. La raison, en effet, reste d'autant plus fermement attachée à ses résolutions morales que la volonté est plus forte devant l'assaut des tentations. Dans la rép. 3 qui nous occupe présentement, il s'agit seulement de maintenir, contre l'objection, que l'inconstance — contraire à la constance — est une défaillance de la raison prudentielle, de la raison préceptive. (Voir les commentaires de Cajetan sur qu. 53, art. 3 et qu. 105, art. 3).

[23] **Qu. 53, art. 6.** — Cet article est fait pour expliquer une affirmation de S. Grégoire : « L'aveuglement de l'esprit, l'inconsidération, la précipitation, l'inconstance, l'amour de soi-même, la haine de Dieu, l'attachement à ce monde, le dégoût du monde futur sont les fils et filles de la luxure. » — Dans le Traité de la tempérance (1-2., qu. 153, art. 5), S. Thomas

commente abondamment ce texte de S. Grégoire, en examinant, les uns après les autres, ces effets de la luxure. De même, dans les Qu. disp. (De malo, qu. 15, art. 4) où se trouve approximativement le même développement qu'à la 1-2., qu. 153, art. 5 — Voir encore 1-2., qu. 15, art. 3 et qu. 20, art. 4.

Remarque importante, appuyée par Cajetan (comment. sur 1-2. qu. 63, art. 6) : Si la luxure est particulièrement cause des défaillances dans le discernement prudentiel, si elle amène aisément la cécité de l'esprit, l'inconsidération, la précipitation et l'inconstance — il reste que les autres passions et les autres tendances vicieuses peuvent aboutir à pareil résultat. La luxure, par la véhémence habituelle de sa convoitise et par la matérialité de son objet, tend à aveugler la raison, à la mettre en déroute et par conséquent à troubler les actes rationnels impliqués dans le discernement prudentiel. Mais, toute passion forte, autre que la luxure, si elle est violemment entraînée à son attrait, tend elle aussi à capter la raison à son profit et par conséquent à troubler le discernement moral.

Voyons, avec S. Thomas, à travers toutes les étapes du discernement prudentiel, ces perturbations que peut causer la passion et particulièrement la luxure. Nous supposerons un état de passion qui laisse subsister, au moins en partie, la responsabilité volontaire Nous n'envisageons donc pas le cas de la passion antécédente qui, par sa brutale irruption, anéantit momentanément en totalité ou en partie l'usage de la raison et par conséquent supprime ou atténue la responsabilité. — Pour cet exposé nous suivons le texte de la Somme (qu. 153, art. 5) et celui du De Malo (qu. 15, art. 4.)

Il faut rappeler tout d'abord une loi générale de la psychologie de la passion. Toute passion, par nature, en raison de sa force d'attrait et de la vivacité de l'impression qu'elle cause, tend à absorber sur elle l'attention de la conscience, l'application de l'esprit et l'entraînement du vouloir. Cela ne veut point dire que la raison ne puisse plus s'exercer ni la volonté résister — nous sortirions de l'hypothèse; — mais, dans la conscience tenue en haleine par l'attrait prépondérant, la

raison est stimulée à approuver la passion; elle se trouve plus débile à la désapprouver, parce que les considérants qui inculquent cette désapprobation amoindrissent le relief de leur valeur. A fortiori, quand la conscience est dominée par l'attrait luxurieux : sous le choc de la délectation entrevue ou déjà éprouvée, et au sein de l'enjôlement capiteux de la convoitise, la conscience est moins courageuse pour l'effort de redressement, moins accessible à se laisser persuader qu'un bien spirituel, comme celui de la vertu, est préférable à l'assouvissement de la passion. Pour qu'à cet instant de la passion, la conscience se fixe à cette plus-value du bien moral en rejetant l'acte déréglé appelé par la tentation, il faut qu'elle possède un contre-poids à l'entraînement qu'elle subit, c'est-à-dire un amour plus vif que tout autre attrait, l'amour du bien moral, l'amour de Dieu, le respect de sa loi, la crainte de sa justice, et tout motif prépondérant qui résulte des victoires vertueuses antérieures et présente les valeurs spirituelles comme préférables, en toute hypothèse, à la satisfaction passionnelle déréglée.

Cette loi générale de l'absorption de la conscience par l'attrait de la passion étant rappelée, il est aisé de voir comment la passion vive et, en particulier, la luxure, compromettent tous les actes dont se compose la perfection vertueuse du discernement prudentiel. S. Thomas désigne quatre actes et les examine tour à tour dans leur conflit avec la passion.

Le premier de ces actes est préalable à la prudence elle-même, mais il la commande toute. C'est le jugement qui dénonce la valeur d'attrait de la fin morale, oriente l'intention vertueuse et se prononce pour le devoir à l'encontre du plaisir, pour la loi de Dieu à l'encontre de la satisfaction déréglée, par exemple l'intention qui opte pour le pardon et non pour la vengeance, pour la continence et non pour la jouissance sensuelle. Cette estimative, cette mise en préférence des finalités vertueuses suppose que la raison se possède et, en connaissance de cause, se prononce pour les valeurs spirituelles de la moralité, pour Dieu contre le monde du péché, pour l'esprit contre la chair, pour

la vertu même crucifiante contre le plaisir même enivrant. — Il est clair que la passion surgissant dans cet état d'âme et, par son attrait vif et impérieux, retenant l'attention et la complaisance de la conscience, appuyant pour que la raison se désiste de ses rigueurs morales et approuve plutôt les actes réclamés par la passion, il est clair, dis-je, que la raison est tentée de voir avec moins de relief la plus-value des fins spirituelles et vertueuses. Les convictions morales sont ébranlées et menacent de vaciller. A fortiori, chez le luxurieux qui a pris l'habitude de céder à la tentation, la passion sensuelle surgissant avec vivacité a-t-elle des chances de faire chavirer le cœur et d'attirer de suite sa complaisance et son contentement. En dehors de l'état de passion, en dehors de cette passion qui, présentement, nous secoue et nous trouble, rien n'est plus clair, devant la conviction, que l'obligation de préférer la vertu au plaisir; mais sous l'empire et parfois la tyrannie de l'impulsion passionnelle, les points de vue changent d'aspect et de couleur; le bien moral rallie moins notre enthousiasme; notre bien véritable ne nous apparaît plus celui que notre raison tout à l'heure proclamait à froid et dans la paix de la conscience; le vrai bien, le plus tentant, paraît être celui que vient offrir la passion, un bien non plus à l'état abstrait mais à l'état de sensation immédiatement éprouvée.

Le deuxième acte de raison dans la conscience vertueuse, le premier de la prudence, c'est le conseil intérieur qu'elle doit prendre dans l'embarras des circonstances et des alternatives. La perfection vertueuse de ce conseil n'est pas, d'ordinaire, chose aisée. Une vertu, nous le savons, y est requise et S. Thomas nous a dit à quelles conditions nombreuses est liée sa perfection : il y faut la mémoire du passé, l'intelligence des circonstances présentes, la prévision sagace des conséquences éventuelles, l'habile comparaison des alternatives, la docilité à recueillir opportunément l'avis des hommes éclairés et expérimentés : toutes choses qui réclament la pondération de l'esprit. Se jeter à l'action sans contrôle en suivant sans plus l'impulsion première, se précipiter à satisfaire sa vengeance, sa gourmandise, sa

volupté, rentre bien dans les mœurs courantes de la passion, surtout si la passion est vive et surtout enfin si elle s'appelle la luxure. Le passionné ne veut pas réfléchir, il ne veut rien entendre, il n'écoute ni remontrances ni avis ; il refuse de s'entendre lui-même, de s'arrêter à un instant de réflexion qui risquerait de lui faire manquer le plaisir dont il est avide.

Le deuxième acte de la prudence, c'est le jugement qui clôt le conseil par la détermination de la meilleure alternative, par la décision du choix. Il y faut, nous le savons, une particulière rectitude de la raison, une intuition décisive et sagace qui réclame une attentive considération de tout l'esprit. On peut s'enfermer dans un conseil qui rumine avec lenteur et agite entre elles toutes les alternatives, sans qu'on aboutisse à en sortir. Il faut avoir mûrement considéré toutes circonstances et toutes éventualités pour arriver à bloquer toutes les considérations autres que celle qui l'emporte en valeur et provoque le jugement décisif. Or, que la passion surgisse et surtout la passion de luxure et voici que le jugement en sa faveur semble bientôt le seul en situation, le seul qui offre des considérants valables. Cette insistance à vouloir refouler toute autre considération, cette application à énerver tout motif de résistance, amène bien souvent la faillite du jugement de conscience, du jugement moral que seul pourtant devrait adopter le vertueux [1].

Enfin, la prudence a un acte dernier et principal : le précepte qui intime les réalisations vertueuses. Nous savons les difficultés que présente ce passage de l'intention à l'action, du discours moral intérieur à la vie morale pratique. C'est le problème moral lui-même, dans tout son réalisme et son acuité : seul est ver-

[1] Dans le traité de la Prudence (*Somme théologique*, 2-2, qu. 53, art. 3 et 4) S. Thomas oppose la précipitation au conseil et l'inconsidération au jugement. De même, ibid., qu. 153, art. 5. — Dans les *Quest. Disp.* De Malo, qu. 15, art. 4, au contraire, il oppose l'inconsidération au conseil et la précipitation au jugement — A vrai dire ces imperfections du discernement prudentiel voisinent et s'incluent : l'inconsidéré dans son conseil le sera dans son jugement ; la précipitation de son jugement résultera de l'inconsidération qu'il apporte dans son conseil.

tueux celui qui produit des actes de vertu. La prudence n'est la prudence que lorsqu'elle mène la conscience au delà de cette impasse où tant de belles résolutions trouvent leur pierre d'achoppement. Or, c'est ici, précisément, que la passion concentre sa force d'arrêt, fait jouer son mirage et déploie son ensorcellement pour interdire une pratique vertueuse qui vient contredire sa convoitise. Qu'on le remarque, il peut arriver que la passion, même vive et impérieuse, n'ait pas abouti à troubler le conseil ni à fléchir le jugement du discernement prudentiel : on a clairement vu qu'il faut repousser cette suggestion, renoncer à ce péché, à cette injustice, à cette vengeance, à cette sensualité; on a clairement vu que la vertu exigeait ce sacrifice : le jugement d'action est tout prêt à s'identifier au jugement de conscience. Oui, mais il y a loin de la coupe aux lèvres, il y a loin des résolutions prises aux résolutions inébranlablement tenues; car la passion est toujours là avec son attrait et son effervescence; le vouloir demeure subjugué et le cœur captif. Pour le sacrifice demandé par la conscience, il faudrait par exemple fuir cette occasion, rompre la présence, etc. Et la passion insiste toujours et elle insiste rudement si c'est la luxure : la satisfaction imaginée commence déjà le plaisir et le fait éprouver. Et il arrive que, soudain, les belles résolutions tombent; on est repris, on succombe. C'est le rien qui retourne tout. S. Thomas cite ici Térence : Quelqu'un proteste très haut vouloir se séparer d'une tentatrice et voici : « *Haec verba falsa lacrymula restinguet.* Une petite larme fausse met en déroute tous ces beaux discours.

On le voit, cet article de S. Thomas, en son raccourci, est la psychologie des luttes de la conscience, du conflit de la passion et des résolutions vertueuses.

APPENDICE II.

RENSEIGNEMENTS TECHNIQUES.

A. — NOTES DOCTRINALES THOMISTES.

En son *Commentaire des Livres des Sentences*, S. Thomas traite incidemment de la prudence dans la question des vertus cardinales : 3 Sent., dist. 33, qu. 2 et qu. 3.

Dans la question 2, les articles 2, 3, 4 et 5 sont consacrés spécialement à la prudence. A l'article 2, S. Thomas se demande si la prudence a une matière vertueuse spéciale. Il répond affirmativement et exprime sa réponse en cette heureuse formule : « agibilia, secundum quod sunt consiliabilia, sunt propria materia prudentia » (qu. 3, sol. 1). — A l'article 3, il distingue l'acte prudentiel des actes des autres vertus. Il rappelle que les vertus donnent à l'appétit ses inclinations morales, tandis que la prudence, supposant au préalable cette rectification affective, a pour office de discerner le juste milieu concret qui réalise la vertu morale. L'acte de la prudence s'entremêle ainsi aux actes réalisateurs des vertus, bien qu'il en soit distinct : actus prudentiæ immixtus est actibus aliarum virtutum... sed actus prudentiæ sibi proprius est et distinctus ab actibus aliarum virtutum. (Solutio). — A l'article 4, déterminant dans quelles puissances ou facultés de l'âme s'établissent les vertus, S. Thomas désigne la raison pratique comme sujet de la vertu de prudence. Avant celle-ci, la raison pratique dénonce, par la syndhérèse, les fins de la moralité ; ces fins étant voulues, fermement et efficacement voulues, parce que les vertus morales y acclimatent le vouloir, alors seulement intervient la vertueuse prudence, c'est-à-dire la raison pratique s'employant à discerner les meilleurs moyens concrets de la moralité vertueuse : prudentia est in ratione practica

secundum quod negotiatur de illis quæ sunt ad finem (ibid. Solutio 4) — A l'article 5, est établie la préexcellence de la vertu de prudence, cause de toutes les autres vertus morales (ibid. Solutio).

A la question 3, S. Thomas, étudiant les divisions des vertus cardinales, consacre l'article 1 aux divisions de la prudence. Déjà, nous trouvons ici les distinctions que nous rencontrerons dans la *Somme théologique* : les parties constitutives (partes integrales) de la prudence : mémoire de l'expérience passée, intelligence des circonstances présentes, prévoyance des conséquences futures. (Solutio 1 et 2); les vertus se rapportant à la prudence (partes potentiales) : habileté du conseil, sagacité et perspicacité de l'esprit (Solutio 3 et 4); enfin les différentes espèces de prudence (partes subjectivæ) : prudence politique, prudence familiale et prudence militaire (Solutio 4). Ces divisions de la prudence sont ici brièvement indiquées, sans développement important sur chacune d'elles. S. Thomas se préoccupe surtout de justifier et de raccorder, à propos de ces divisions de la prudence, les affirmations d'Aristote, de Cicéron et d'un « certain philosophe grec » (Andronicus de Rhodes).

Dans le même Commentaire sur le 3e livre des Sentences (dist. 34, qu. 1, art. 2 et dist. 35, qu. 2, art. 4), on trouvera quelques notations intéressantes sur le Don de Conseil qui, comme on sait, est le don auxiliaire de la vertu de prudence.

Déjà, dans ces quelques articles du *Commentaire des Sentences* relatifs à la prudence, S. Thomas se réfère maintes fois (exactement 35 fois) à l'autorité d'Aristote. Le *Commentaire sur les Ethiques* d'Aristote, composé, on le sait, avant la *Somme théologique*, permit à S. Thomas d'approfondir la doctrine morale du Stagyrite et tout particulièrement la doctrine concernant la prudence. C'est spécialement au 6e livre des Ethiques que la prudence est étudiée par Aristote. Suivons, dans le Commentaire de S. Thomas, les principales idées que nous retrouvons organisées et amplifiées dans la *Somme théologique* (2-2, qu. 47-56).

L'art et la prudence ont pour sujet la même faculté de l'âme, c'est-à-dire la raison pratique (lectio 1). — La vertu morale est une inclination qui opte pour les bonnes actions; mais ce choix est en dépendance du conseil de la prudence. Celle-ci institue conseil à propos des actions futures (lectio 2) — La prudence est bien distincte de l'art parce que sont bien distincts leurs objets respectifs : les actions morales d'une part, les œuvres et fabrications extérieures d'autre part (lectio 3). — Le prudent est homme de bon conseil, mais non pas en une matière donnée ou dans une occasion particulière, mais en toutes choses bonnes et utiles qui sont nécessaires à la perfection de toute la vie. La prudence est cette habituelle et judicieuse activité de l'esprit s'employant à prévoir ce qui convient à l'homme de faire ou de ne pas faire. Le discernement de la prudence est souvent troublé par les passions de jouissance et de tristesse. Vertu intellectuelle comme l'art, la prudence suppose la rectification de l'appétit: elle n'est pas qu'un savoir, elle n'est pas qu'une technique; elle est au service de l'action morale et de la volonté vertueuse. A cause de cela, la prudence, à la différence de l'art et de la science, n'est pas sujette à l'oubli, car les défaillances de la mémoire ne sauraient entamer la volonté du bien à laquelle se dévoue le discernement prudentiel (lectio 4). — La prudence n'a pas pour fonction de connaître les principes généraux de la moralité; elle les suppose connus; mais elle prend connaissance, pour apprécier leur conformité à ces principes, des actions contingentes et concrètes (lectio 6). — La prudence ne se restreint pas à la conduite personnelle, mais elle peut s'appliquer au gouvernement des autres. La prudence chez le chef; la prudence chez le subordonné (lectio 7). — Les qualités du conseil chez le prudent; la sagacité de l'esprit, le bon sens moral; l'intelligence judicieuse; la sagacité; la perspicacité; la docilité envers l'expérience des anciens et des sages. L'acte principal de la prudence est le précepte (lect. 8 et 9). — Comment la prudence est nécessaire à l'homme vertueux. La sagesse et la prudence par rapport à la félicité humaine (lectio 10). — Il n'y a pas de vertu

morale sans prudence; connexion des vertus morales dans la prudence (lectio 11) [1].

Le commentaire de S. Thomas sur le 6e livre des Ethiques doit donc être étudié de près par celui qui veut se rendre compte de la formation progressive de sa doctrine sur la prudence. Dans cette formation, Aristote eut l'influence prépondérante, sans qu'on en puisse douter un seul instant. Dans le Traité de la prudence de la *Somme théologique*, l'autorité d'Aristote est invoquée 84 fois : 38 fois pour le 6e livre des Ethiques; 3 fois pour le 2e livre; 3 fois pour le 3e livre, 3 fois pour le 4e livre; 2 fois pour le 5e livre; 4 fois pour le 7e livre; 3 fois pour le 8e livre; 1 fois pour le 10e livre. — D'autres ouvrages d'Aristote sont également cités : la Politique 8 fois; la Rhétorique 2 fois; la Logique 1 fois; la Physique 3 fois.

Puisque nous parlons des autorités invoquées par S. Thomas dans le Traité de la prudence de la *Somme théologique*, ajoutons qu'en outre des textes d'Ecriture Sainte et des citations incidentes de S. Augustin, du Pseudo Denys et de S. Isidore, nous rencontrons à maintes reprises des citations de Cicéron sur les divisions de la prudence (De Inventione-Rhetorica); de Macrobe, également sur les divisions de la prudence (In Somm. Scip.); de S. Grégoire sur les vices contraires à la prudence et sur l'origine de ces vices (De Moralibus). Ces dernières autorités (Cicéron, Macrobe, S. Grégoire) sont invoquées par S. Thomas dans la partie la plus neuve de son traité, dans l'étude détaillée des vertus qui se rapportent à la prudence et des vices qui s'y opposent.

Dans la *Somme théologique*, le Traité de la prudence vient, dans la 2-2, après les Traités des vertus théologales; mais, on le sait, la 1-2, qui contient l'étude de l'acte humain et de ses principes, commande la 2-2. C'est pourquoi le Traité de la prudence serait quasi incompréhensible sans l'étude de cette 1-2; car la pru-

[1] Dans cette brève analyse, je n'entends pas indiquer toutes les idées exprimées par S. Thomas, dans son Commentaire des Ethiques; mais celles seulement — et encore les principales — qui se rapportent à la prudence.

dence est la vertu de l'acte humain, c'est-à-dire la capacité de réussir au mieux l'acte humain, parce qu'elle est la clef de tout l'ordre vertueux, la mise en œuvre de la moralité. Une étude approfondie de la vertu de prudence suppose donc connues la psychologie de l'acte volontaire, l'analyse des actes d'intelligence et de volonté qui l'intègrent, enfin ses conditions de moralité. Les passions elles-mêmes qui doivent revêtir un caractère moral et sont les objets des vertus morales de force et de tempérance dirigées par la prudence, doivent être connues dans leur mécanisme physico-psychologique, dans les rapports qu'elles ont entre elles, dans l'influence de trouble et d'aveuglement qu'elles peuvent avoir sur le discernement de la prudence. Au surplus, la prudence est une vertu, intellectuelle par son sujet (l'intelligence pratique), morale par son objet (les actions humaines); son contraire est péché ou vice. Le Traité des vertus, celui du péché et des vices sont donc eux aussi préalablement nécessaires au Traité de la prudence. En somme, le Traité de la prudence réclame, pour être parfaitement compris, la connaissance complète de la 1-2. Pourtant, dans l'ensemble de celle-ci, quelques points plus immédiatement apparentés à la prudence doivent être indiqués : l'analyse des actes d'intelligence et des actes de volonté dont l'interaction constitue la trame psychologique de l'acte volontaire en ses phases diverses et successives (qu. 10, 11, 12, 13, 14, 15, 16 et 17); — la théorie générale de l'habitude et de la vertu (qu. 49, 50, 51, 52, 53, 54, 55, 56); — les vertus de l'intelligence (qu. 57); — la différence entre les vertus de l'intelligence et les vertus morales (qu. 58); — les vertus morales (qu. 59, 60 et 61); — les causes de la vertu (qu. 63); — le juste milieu raisonnable propre à la vertu morale (qu. 64); — la connexion des vertus morales entre elles sous la commune direction de la prudence (qu. 65).

Dans les *Questions disputées*, S. Thomas ne consacre pas de traité spécial à la vertu de prudence; mais ses traités : *Des vertus en général* (qu. 1) et *Des vertus cardinales* (qu. 1) renferment des indications précieuses sur la notion de vertu, sur les vertus intel-

tuelles et morales, leurs causes, leurs rapports et leur connexion.

Les Commentaires de Cajetan sur tous les articles du Traité de la prudence (2-2, qu. 47-56) sont à consulter. Les passages les plus intéressants ont servi aux *Notes explicatives* que nous avons données dans l'Appendice I. — Consulter également les Commentaires de Cajetan sur les questions de la 1-2 signalées plus haut comme se référant plus immédiatement à la vertu de prudence, par exemple, les différents actes qui intègrent l'acte volontaire, la nature des vertus intellectuelles et des vertus morales, leur différence et leurs rapports, la connexion des vertus morales entre elles.

Jean de S. Thomas, dans son *Cursus Theologicus*, n'étudie pas *ex professo* la vertu de prudence, mais ses dissertations sur les vertus intellectuelles, sur la distinction de l'art de la prudence et sur les vertus morales sont des plus intéressantes. (op. cit., in 1am 2am, disput. 16 et 17. Edit. Vivès, Tome VI, pp. 436-571).

B. — NOTES BIBLIOGRAPHIQUES.

Parmi les ouvrages modernes relatifs à la vertu de prudence, citons :

Th. Pègues, O. P. : *Commentaire français littéral de la Somme théologique de S. Thomas d'Aquin*, Tome XI. La prudence et la justice; (Paris, Tequi, 1916).

A. D. Sertillanges, O. P. : *La philosophie morale de S. Thomas d'Aquin.* Le Chap. VII de cet ouvrage est consacré à la vertu de prudence, pp. 219-232 (Paris, Alcan, 1916).

H.-D. Noble, O. P. : *La Vie morale d'après S. Thomas d'Aquin.* Première Série : *La conscience morale.* Il est traité de la prudence aux chap. VI et VII, pp. 111-159. (Paris, Lethielleux, 1923).

Etienne Gilson : *Saint Thomas d'Aquin.* (Collection « Les moralistes chrétiens »). Dans cet exposé par textes commentaires de la morale de S. Thomas, il est

question de la prudence au chap. II de la deuxième partie, pp. 266-280 (Paris, Gabalda, 1925).

(M.-A. Janvier, O. P. : *La Prudence chrétienne*, Carême de 1917 à Notre-Dame de Paris, (Paris, Lethielleux, 1917).

A. Gardeil, O. P. : *Le gouvernement personnel et surnaturel de soi-même*, dans « Revue thomiste 1918, pp. 57-73; 111-143; 203-216. — *Le gouvernement personnel et surnaturel de soi-même par la vertu de religion*, dans « Revue thomiste » 1919, pp. 104-124; 214-225; 342-355.

Dans un article de la « Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques » : *Quelle place assigner au traité de la Conscience?* 20 avril 1923, pp. 170-183, le P. Merkelbach, O. P., montre que l'on doit rattacher, en théologie morale, le traité de la conscience au traité de la prudence.

De nombreuses études de psychologie normale et pathologique parues récemment peuvent utilement servir à l'étude des prédispositions natives ou acquises favorables ou défavorables au discernement vertueux de la prudence. A titre d'exemples, citons : P. Malapert : *Les éléments du caractère*, 1re Partie, Chap. IV : Les modes de l'intelligence (Paris, Alcan, 1897); — Dr Albert Deschamps : *Les maladies de l'Esprit et les Asthénies*, 1re partie, 1re section, Chap. I : Les opérations intellectuelles, pp. 41-107; Chap. II, Art. 2 : Les jugements pratiques et la réaction-volonté, pp. 200-224; 2e partie, passim (Paris, Alcan, 1919). — Achille Delmas et M. Boll : *La personnalité humaine. Son analyse;* 2e partie : Les éléments de la personnalité, p. 53-238 (Paris, Flammarion, 1922). — Georges Dumas : *Traité de Psychologie.* Tome II, livre II, chap. III : La Psychologie des caractères (G. Poyer) pp. 575-607 (Paris, Alcan, 1924).

TABLE ANALYTIQUE.

Acte humain.

Tableau des actes d'intelligence et de volonté qui intègrent un acte volontaire complet : p. 236.

Actes (de la prudence).

Les trois actes de l'intelligence : conseil, jugement, précepte, dont la prudence doit assurer la perfection : p. 41, 135, 236.

Le précepte ou intimation est le principal des trois : p. 41, 42, 43, 237.

La passion et spécialement la luxure vient troubler la prudence dans ses trois actes : p. 73, 185, 186, 269, 270, 271, 272, 273.

Actions (individuelles).

Elles sont l'objet direct de la prudence : p. 21, 22, 23.

Elles sont dissemblables par l'infinie variété de leurs circonstances : p. 23, 24.

Amour.

Il ne discerne pas, mais applique seulement la raison à discerner : p. 15.

L'amour du bien met en œuvre le discernement prudentiel : p. 15, 235.

L'amour surnaturel de Dieu ou Charité est principe moteur de la prudence infuse : p. 9, 235, 265, 266.

Arts (techniques).

Par art, on n'entend pas spécialement les beaux-arts, bien qu'ils y soient compris, mais tout savoir technique de fabrication utilitaire ou non, tout savoir-faire, p. 13, 237.

L'art ne suppose pas la rectification morale de la volonté : p. 16, 27, 238, 239.

Il n'exige pas la réalisation effective, ni la bonne exécution de l'œuvre : p. 16, 42, 239.

Il se distingue de la prudence quant à son objet et quant à ses moyens : p. 20, 28, 31, 102, 237, 238, 239.

Astuce.

Elle est la préméditation de moyens trompeurs : p. 209.

Elle se distingue de la « prudence de la chair » : p. 208.

Elle est un péché spécial : p. 208, 209.

Attention.

Elle est obligatoire pour le conseil judicieux de la prudence : p. 178, 180.

Le manque de considération attentive est une faute qui s'oppose à la rectitude vertueuse du jugement prudentiel : p. 179, 180, 272.

Béatitudes évangéliques.

Elles doivent être rattachées aux actes des Dons du S. Esprit : p. 161, 267.

Le Don de Conseil se rapporte particulièrement à la 5e Béatitude : « Bienheureux les miséricordieux » : p. 160, 161, 267.

Bien commun.

Il exige, pour être servi, la prudence politique : p. 40.

S'employer au bien commun c'est, pour le citoyen, travailler à son propre bien : p. 50, 51.

Bon sens moral (synesis).

C'est la vertu du jugement droit et vertueux : p. 81, 138.

Comment s'acquiert la rectitude vertueuse de jugement prudentiel : p. 139.

Le pécheur, dans l'acte même de son péché, manque de sens moral et juge à faux : p. 140.

Vertu requise à la prudence, le bon sens moral en est cependant distinct : p. 140.

Certitude.

En tablant sur ce qui arrive communément, la prudence aboutit à une certitude : p. 23, 24.

Mais c'est une certitude pratique et non pas spéculative : p. 242, 243.

Chef (vertu du)

La vertu de l'honnête homme implique la vertu qui rend apte à gouverner : toutefois ces deux vertus sont distinctes : p. 54.

La prudence du gouvernement est une vertu spéciale : p. 115.

Les vertus plus particulièrement nécessaires au chef sont la prudence et la justice : p. 116.

La prudence du gouvernement a sa place dans toutes les formes de gouvernement qui sont légitimes : p. 117.

Circonspection.

Elle est nécessaire à la prudence pour le discernement des circonstances de l'action : p. 108-109.

Elle se distingue de la prévoyance : p. 109, 110.

Cogitative.

Elle est la faculté sensible (sens interne) qui sert à l'intelligence prudentielle et à son jugement, p. 24, 92.

Elle est perfectionnée par la mémoire et l'expérience de la vie : p. 24.

Sa perfection, dans l'exercice de cette faculté, provient de prédispositions natives et des acquisitions successives de l'expérience : p. 243.

Cependant, ce n'est pas la cogitative mais la raison pratique qui est le sujet de la prudence : p. 24, 243.

Conseil (acte et vertu du)

Sa nécessité pour l'action humaine : p. 15, 129, 130.

C'est le premier acte de la prudence : p. 41.

Il précède nécessairement le jugement et le choix : p. 16.

Il appartient en propre à la raison pratique : p. 18.

Son rôle est d'examiner les alternatives et d'explorer les divers moyens de l'action : p. 41, 42, 43.

De soi, il n'engage pas encore l'action pratique, mais il est ordonné au précepte qui la commande effectivement : p. 254.

Il demande lenteur, pondération et ingéniosité de l'esprit, p. 99, 101, 176.

Ici-bas nous connaissons anxiété et hésitation dans nos conseils : p. 158.

Dispositions natives à l'habileté du conseil : p. 253, 261.

Ces heureuses prédispositions n'évincent pas la nécessité de la prudence : p. 253.

La vertu du bon conseil (eubulia) : p. 129.

Qualités du vertueux conseil : p. 131.
La vertu de bon conseil est distincte de la vertu de prudence, mais elle lui est ordonnée : p. 133, 134, 253, 254.
Le pécheur, dans l'acte même de son péché n'exerce pas la vertu de bon conseil : p. 131.
La passion peut corrompre le conseil : p. 131.

Conseil (Don du S. Esprit).
Nature du Don de Conseil : p. 147.
Comment il est nécessaire dans l'économie de la moralité surnaturelle : p. 148, 262, 263, 264, 265.
Ce Don est l'auxiliaire de la vertu de prudence : p. 151, 152.
Tous les justes le reçoivent avec la Grâce sanctifiante : p. 149.
Ce Don respecte la liberté : p. 149, 153.
Les élus conservent au ciel les lumières surnaturelles qu'ils ont reçues sur la terre; mais ils y reçoivent encore de nouvelles lumières : p. 155, 156, 157.

Docilité.
Elle est l'attention aux avis et leçons des anciens et des sages : p. 94.
Elle contribue à cette expérience de la vie qui est une des bases du discernement de la prudence : p. 95.
Elle provient de dispositions natives auxquelles s'ajoute l'effort éducatif : p. 95.
Elle convient aux chefs aussi bien qu'aux subordonnés : p. 96.

Dons du S. Esprit.
Ils sont, avec les vertus théologales, les principes de la conscience surnaturelle : p. 5, 6, 7.
Leur place et leur rôle dans l'organisme de la conscience surnaturelle : p. 262, 263, 266.
Le Don d'Intelligence : p. 263.
Le Don de Sagesse : p. 264.
Le Don de Science : p. 264.
Le Don de Conseil : p. 265, (Voir plus haut : Conseil, don du S. Esprit).

Estimative.
Elle est, chez l'animal, l'instinct de ce qui est utile ou nuisible à l'individu et à l'espèce. Elle correspond, chez l'homme, à la cogitative : p. 243.
Voir ci-dessus : Cogitative.

Expérience morale.
Ce qu'elle doit être pour servir à la prudence : p. 73.
Comment elle s'acquiert et s'accroît par la docilité, p. 94, 95, 96.
Elle est la base d'information prérequise au conseil prudentiel, p. 244.
Elle est le fruit d'une mémoire bien informée et d'une cogitative experte : p. 244.

Familiale (prudence).
Sa nécessité : p. 122.
Elle veille non seulement à la prospérité matérielle de la famille mais encore à sa prospérité morale : p. 123.

Fraude.
C'est la ruse par l'action, la tromperie sans paroles : p, 214, 215.
Elle a cours surtout en matière de justice, dans les achats et ventes : p. 234.

Fruits du S. Esprit.
Ce sont des actes particulièrement délectables qui pro-

cèdent en nous du S. Esprit et se rattachent à l'exercice soit des vertus surnaturelles soit des Dons : p. 267.

Le Don de Conseil ne donne lieu directement à aucun « Fruit » ; pourtant on lui rattache la miséricorde et la douceur : p. 161, 268.

Gouvernement (prudence du)

Elle constitue une prudence spéciale : p. 119.

Voir, ci-dessus, le mot : Chef (prudence du).

Imprudence.

Divers sens du mot imprudence : p. 164, 165.

Agir à l'encontre de la prudence est un péché et un péché spécial : p. 165, 166, 169, 172.

Sans doute, l'imprudent ne veut pas la déraison de son action, mais il refuse de passer par le discernement obligé : p. 166.

Tout péché est, par quelque endroit, opposé à la prudence : p. 169, 171, 190, 206, 259, 260.

Inconstance.

Elle est la défaillance du précepte ou intimation : p. 182, 183.

Elle a son origine dans la volonté séduite par un attrait pervers : p. 182.

Intelligence.

Différence entre l'intelligence spéculative et l'intelligence pratique : p. 239, 240.

La même faculté : l'intelligence, sert à la connaissance spéculative et à la connaissance pratique : p. 240.

Les vertus ou perfectionnements de l'intelligence spéculative et de l'intelligence pratique : p. 240.

L'intelligence avisée du vrai pratique, de l'action opportune est requise au jugement prudentiel : p. 91, 92.

Jugement.

C'est le second acte de la prudence ; il prononce lequel, des moyens envisagés par le conseil, est le meilleur : p. 41.

Il en prononce de façon quasi spéculative sans décider encore la réalisation : p. 41, 42.

Il suppose une intelligence avisée et sagace : p. 91, 92, 97, 98, 99.

Le bon sens moral est nécessaire pour le jugement prudentiel : p. 137, 138, 139.

Il faut au jugement une particulière perspicacité dans les cas embarrassants et exceptionnels : p. 142, 143, 144.

Prédispositions natives à la rectitude du jugement : p. 138. 139.

Juste milieu (vertueux).

Ce qu'il faut entendre par juste milieu vertueux : p. 38 (note 1).

Il peut être envisagé dans sa raison générale : c'est la fin même de la vertu : p. 252.

Il peut être envisagé concrètement, pratiquement : c'est la prudence qui le détermine et le dicte ainsi : p. 28, 38, 39, 40, 253.

Justice légale.

La prudence politique est à la justice légale ce que la prudence individuelle est à la vertu morale individuelle : p. 49.

Magnanimité.

La sollicitude du magnanime n'est point trop tendue ; elle s'appuie sur un fond de confiance : p. 47.

Mémoire.
Elle sert à amasser l'expérience nécessaire au discernement de la prudence : p. 85, 89.
Elle peut être méthodiquement perfectionnée : p. 87.
Par l'endroit où elle dépend de la volonté vertueuse, la prudence n'est pas sujette à l'oubli : p. 72, 74, 258, 259.
Accidentellement et par rapport aux connaissances générales et particulières dont elle dépend, la prudence est sujette à l'oubli : p. 73, 74, 258, 259.

Militaire (prudence).
Elle est requise pour savoir protéger une nation contre ses ennemis : p. 124, 125.
Elle ne concerne pas la guerre en action, la bataille elle-même, mais la direction suprême de la guerre : p. 126.

Moralité.
Rôle de la prudence dans l'économie d'ensemble de la moralité : p. 7, 8.
La moralité débute en nous par la syndhérèse : p. 249.
Progrès parallèle de la vertu de prudence et de la moralité vertueuse d'ensemble : p. 250.
Moralité naturelle et moralité surnaturelle : p. 235, 265, 266.

Négligence.
Elle est le manque de sollicitude : p. 188.
Elle cause la défaillance du précepte ou intimation : p. 189, 190, 194.
Elle s'oppose à la prudence : p. 192.
L'omission est l'effet propre de la négligence : p. 193.
Dans quelles conditions la négligence peut devenir péché mortel : p. 196, 197.

Passions.
Les passions corrompent les estimations de la prudence : p. 73, 185.
Spécialement la luxure : p. 185, 186.
Les luttes de la passion et de la conscience, dans le conseil, le jugement et le précepte prudentiels : pp. 269, 270, 271, 272, 273.

Perspicacité de l'esprit (gnome).
Elle est nécessaire pour juger des cas embarrassants et exceptionnels : p. 142, 143, 144.

Pécheur.
Il peut employer à son péché une fausse et rusée prudence : p. 59.
La prudence des affaires et réussites humaines peut lui appartenir : p. 61, 62.
La vraie prudence n'habite pas en lui : p. 60, 62, 259, 260.

Politique (prudence).
Sa nécessité chez le subordonné qui doit contribuer à la prospérité du bien commun : p. 119, 120.
C'est une prudence spéciale : p. 119.

Précepte (ou intimation).
C'est l'acte principal de la prudence; il vient après le conseil et le jugement : p. 41, 42, 43, 237.
La prudence est la vertu des intimations vertueuses : p. 140.
La négligence est la défaillance de l'acte du précepte : p. 189, 192, 193, 196, 197.

Précipitation.
Elle est l'absence ou le désordre du conseil et aboutit à l'action impulsive : p. 174, 175.

Elle est un manque de prudence, un péché d'imprudence : p. 175, 176.
Elle se distingue de la témérité : p. 176.

Prédispositions.
A la docilité ; p. 95.
Au discernement prudentiel : p. 59, 70.
A une heureuse mémoire : p. 87.
A la rectitude du jugement : p. 87, 138, 139.
A l'habileté du conseil : p. 260, 261.
A la spéculation et à l'activité pratique : p. 241.
Au manque de prudence : p. 168.

Prévoyance.
La prévision de l'action future est le propre de la prudence : p. 14, 104, 105.
A la perspicacité prévoyante s'ordonnent toutes les perfections et habiletés de l'esprit pratique : p. 106.
Se garer des embûches ajoute au fait d'être prévoyant : p. 111, 112.

Premiers principes de la moralité. (Voir : syndhérèse).

Prudence.
(La vertu de prudence étant l'objet de ce traité, on se reportera à la *Table des matières* ci-après pour y trouver les multiples références concernant : la nature de la prudence, ses divisions, ce qu'elle requiert, ses différentes espèces, les vertus qui se rapportent à elle, le Don de Conseil qui en est la suppléance surnaturelle, les vices opposés à la prudence : manque de prudence, négligence, fausses prudences ; enfin les préceptes de la Loi concernant la prudence).

Prudence acquise.
La prudence industrieuse des choses humaines n'est pas le fait de tous ceux qui possèdent la Grâce sanctifiante : p. 65.
Par la pénitence est restituée à l'âme la prudence infuse ; mais pour autant n'est pas donnée la prudence acquise : p. 167.

Prudence de la chair.
Elle place la fin dernière dans la seule possession des biens sensibles : p. 200, 201.
Dans quelles conditions est-elle péché mortel : p. 204, 205.

Prudence infuse.
Elle n'est point chez le pécheur : p. 256.
Elle est donnée avec la Grâce sanctifiante et la Charité : p. 255, 257.
Comment elle se distingue de la prudence acquise : p. 65, 66, 257, 258.

Réalisation.
Réaliser des actions, c'est l'objectif même de la raison pratique : p. 16, 22.
La prudence dicte les réalisations vertueuses : p. 62.

Rectification morale.
A la différence de l'art, la prudence suppose la rectification morale de la volonté : p. 8, 9, 16, 237.
Les vertus assurent une rectification volontaire à l'état d'intention efficace, en haleine de réalisations vertueuses : p. 248.

Raisonnement prudentiel.
Il procède d'une double intelligence : de l'intelligence

des premiers et généraux principes de la moralité (syndhérèse) et de l'intelligence de l'action particulière qui doit devenir l'expression pratique de la loi générale : p. 91.

La souplesse et la perfection du raisonnement pratique est requise à la vertu de prudence : p. 102, 103.

Le raisonnement prudentiel en lutte avec le raisonnement passionnel : p. 260, 271, 272, 273.

Ruse.

Elle est la mise à exécution des moyens astucieux et fallacieux. C'est une faute contre la prudence : p. 211, 212.

Sagacité de l'esprit.

Elle est nécessaire au discernement de la prudence : p. 99.

Sagesse.

Elle considère l'explication dernière de toutes choses : p. 19.

La prudence n'est qu'une certaine sagesse : la sagesse des actions humaines : p. 19.

Dans l'ordre spéculatif, comment la sagesse diffère de la science : p. 142.

Science.

Elle n'est pas soumise à la prudence quant à son objet, mais seulement quant à son application : p. 20.

Elle prolonge la connaissance des premiers principes spéculatifs pour les appliquer, par ses raisonnements, aux vérités particulières : p. 248.

Sollicitude.

Etymologies diverses du mot sollicitude : p. 44, 45.

La sollicitude convient au prudent qui, ayant décidé l'action, n'a plus qu'à en accélérer l'exécution : p. 45.

Subordonné (prudence du).

Le subordonné devant employer sa raison à obéir exerce une prudence, nommée prudence politique : p. 56, 57.

La prudence politique est en premier chez le chef ; elle est par dérivation chez le subordonné : p. 57.

Voir : Chef (prudence du), et Politique (prudence).

Syndhérèse.

C'est la raison dénonciatrice des premiers principes, des normes générales de la moralité : p. 36.

Elle commande la prudence : p. 22, 23, 35, 36, 38, 68.

La moralité débute en nous par la syndhérèse : p. 249.

La syndhérèse suffit au premier acte prudentiel : p. 250.

Elle est, dans la raison pratique, à l'état de vertu : p. 248,

Vertu.

Elle est principe d'activité parfaite : p. 244.

Les différentes vertus intellectuelles et morales : p. 244, 245, 246.

Vertu (connexion des)

Il y a développement parallèle et interférent de la prudence et des autres vertus morales : p. 250, 251.

Le vertueux, c'est l'homme unifié, l'homme d'un seul idéal : p. 245.

Il suffit d'une seule vertu de prudence pour diriger toutes les autres vertus morales : p. 247.

Vertus intellectuelles.

Comment elles se distinguent des vertus morales et entre elles-mêmes : p. 27, 31, 32.

La vertu intellectuelle

une perfection de l'intelligence qui n'implique pas, de soi, rectification entière du vouloir vis à vis de l'ordre moral : p. 26, 27, 237, 238, 239.

Vertus morales acquises.
Elles ne sont pas à niveau d'une vie orientée à une destinée surnaturelle : p. 6, 7, 265.

Vertus morales infuses.
Leur nécessité dans l'économie de notre vie surnaturelle : p. 254, 255, 256, 257, 265.

Vertus théologales.
Elle sont les principes de la conscience morale surnaturelle : p. 5, 6, 262, 263.

TABLE DES AUTEURS CITÉS[1].

AMBROISE (S).
De Officiis p. 17.

ARISTOTE.
Ethic. II : p. 67, 71, 136.
— III : p. 102, 124, 154.
— IV : p. 44, 166, 227.
— V : p. 47, 114.
— VI : p. 16, 17, 18, 22, 25, 29, 34, 40, 41, 48, 51, 56, 58, 72, 73, 76, 85, 86, 89, 92, 94, 96, 97, 100, 101, 118, 121, 122, 124, 129, 130, 132, 133, 142, 174, 176.
— VII : p. 181, 186, 224, 226.
— VIII : p. 117, 123, 203.
— X : p. 129.
De Hist. Anim. : p. 67.
De Memor. ; p. 88.
Physic. I : p. 21, 142.
— VII : p. 128.
Polit. I : p. 33, 55, 123.
— III : p. 51, 55, 114, 115.
Poster. I : p. 96.
Rhetor. : p. 227.

AUGUSTIN (S.)
Confessiones : p. 50.
De Doctrina Christ. : p. 212.
Sup. Genesim ad litt. : p. 147, 157.
Contra Julianum : p. 162, 209.
De Lib. Arbitrio : p. 24, 110, 128.
Lib. de 83 Quæst. : p. 14, 15.
De Operibus Monach. : p. 218.
De Serm. Domini in monte : p. 160, 223.
De Trinitate : p. 40.
De Vera relig. : p. 163.

BOËCE.
De consolatione : p. 103.

CICÉRON.
De Inventione : p. 90, 104.
De Mem. et reminisc. : p. 85.
Rhetorica : p. 37, 76, 85, 87.

CAUSIS (DE) : p. 151.

DENYS (S).
De divinis nom. : p. 34, 150, 156, 168.

ECRITURE SAINTE.
ANCIEN TESTAMENT.
Leviticus : p. 195, 232, 233.
Reges I : p. 44.
Paralipom. II : p. 25, 179.
Job : p. 67, 216.
Psalm. : p. 177, 210.
Proverbia : p. 17, 25, 94, 125, 164, 174, 178, 194, 195, 207, 210, 220, 229.
Ecclesiastes : p. 222.
Sapientia : p. 23, 30, 148, 199.
Ecclesiasticus : p. 192, 195, 212, 224.
Isaias : p. 147.
Jeremias : p. 116.
Daniel : p. 73.
Malach. : p. 229.
Machab. I : p. 146.
NOUVEAU TESTAMENT.
Matthæus : p. 48, 159, 177, 217, 218, 221, 229.
Lucas : p. 58, 202.
Joannes : p. 221.
Acta : p. 213, 221.
Ad Romanos : p. 146, 154, 200, 203, 216.

[1] Dans le texte de S. Thomas.

I ad Corinth. : p. 49, 213.
II ad Corinth. : p. 207, 210.
Ad Galatas : p. 160.
Ad Ephesios : p. 111, 199, 211.
Ad Thessal. : p. 217.
Ad Timoth. : p. 160, 217.
I Petri : p. 45 :
I Joann. : p. 65, 154.
Jac. : p. 159, 181, 202.

ISIDORE (S.)
Etymol. : p. 14, 44, 45, 97, 103, 114, 192.

MACROBE.
In Somn. Scip. : p. 76, 90, 93, 101, 104, 108.

MAX. VALERIUS.
Fact. et dict. Memor. : p. 50.

TÉRENCE.
Eunuchus : p. 186.

TABLE DES MATIÈRES.

LA PRUDENCE.

2-2. Qu. 47-56.

Avant-Propos. . . . . p. 5-9

Qu. 47.

LA PRUDENCE EN ELLE-MÊME.

pp. 11-74.

Art. 1 — La prudence appartient-elle à la connaissance ou à l'appétit? 12
Art. 2 — La prudence appartient-elle à la raison spéculative ou seulement à la raison pratique? 17
Art. 3 — La prudence doit-elle connaître les actions particulières? 21
Art. 4 — La prudence est-elle une vertu? 24
Art. 5 — La prudence est-elle une vertu spéciale? . . 28
Art. 6 — Appartient-il à la prudence d'assigner aux vertus morales leur fin? 33
Art. 7 — Appartient-il à la prudence de trouver le juste milieu qui convient aux vertus morales? . . 37
Art. 8 — L'acte principal de la prudence est-il d'intimer l'action? 40
Art. 9 — La sollicitude appartient-elle à la prudence? . 44
Art. 10 — La prudence s'étend-elle au gouvernement des autres? 47
Art. 11 — La prudence individuelle est-elle la même vertu que celle qui s'étend au bien commun? . . 51
Art. 12 — La prudence politique est-elle dans les subordonnés ou seulement dans les chefs? 55
Art. 13 — La prudence peut-elle exister chez les pécheurs? . 58
Art. 14 — La prudence existe-t-elle chez tous ceux qui sont en état de grâce? 63
Art. 15 — La prudence nous est-elle innée? . . . 66
Art. 16 — La prudence est-elle sujette à l'oubli? . . . 71

Qu. 48.

LES DIVISIONS DE LA PRUDENCE.

pp. 75-83.

Art. 1 — Les trois principales divisions de la prudence se justifient-elles? 75

Qu. 49.

CE QUE LA VERTU DE PRUDENCE REQUIERT

pp. 84-112.

Art. 1 — La mémoire est-elle requise pour la prudence? . 84
Art. 2 — L'intelligence est-elle requise pour la prudence? . 89
Art. 3 — La docilité est-elle requise pour la prudence? . 92
Art. 4 — La sagacité de l'esprit est-elle requise pour la prudence? 96
Art. 5 — L'habileté à bien raisonner est-elle requise pour la prudence? 100
Art. 6 — Le prudent doit-il être prévoyant? . . . 103
Art. 7 — Le prudent doit-il être circonspect? . . . 107
Art. 8 — Le prudent doit-il être en garde contre les embûches qui entraveraient l'action? . . . 110

Qu. 50.

LES DIFFÉRENTES ESPÈCES DE PRUDENCE.

pp. 113-126.

Art. 1 — Y a-t-il une prudence du gouvernement? . . 113
Art. 2 — Y a-t-il une prudence politique propre aux subordonnés? 117
Art. 3 — Y a-t-il une prudence familiale? 121
Art. 4 — Y a-t-il une prudence militaire? 124

Qu. 51.

LES VERTUS QUI SE RAPPORTENT A LA PRUDENCE.

pp. 127-144.

Art. 1 — L'habileté du conseil est-elle une vertu? . . 127
Art. 2 — L'habileté du conseil est-elle une vertu distincte de la prudence? 132
Art. 3 — Le bon sens moral est-il une vertu spéciale? . 136
Art. 4 — La perspicacité morale est-elle une vertu spéciale? 141

Qu. 52.

LE DON DE CONSEIL.

pp. 145-161.

Art. 1 — Le Conseil est-il l'un des sept Dons du S. Esprit? 145
Art. 2 — Le Don de Conseil correspond-il à la vertu de prudence? 150
Art. 3 — Le Don de Conseil demeure-t-il chez les élus de la patrie céleste? 153

Art. 4 — La cinquième Béatitude : « Bienheureux les miséricordieux » se rapporte-t-elle au Don de Conseil? 158

Qu. 53.

DES VICES OPPOSÉS A LA VERTU DE PRUDENCE.

1° *L'imprudence.*

pp. 162-186.

Art. 1 — L'imprudence est-elle un péché? 163
Art. 2 — L'imprudence est-elle un péché spécial? . . . 167
Art. 3 — La précipitation est-elle un péché qui se rapporte à l'imprudence? 173
Art. 4 — Le manque de considération attentive est-il un péché qui se rapporte à l'imprudence? . . . 177
Art. 5 — L'inconstance est-elle un vice qui se rapporte à l'imprudence? 180
Art. 6 — Toutes ces défaillances de la prudence ont-elles leur source dans la luxure? 184

Qu. 54.

DES VICES OPPOSÉS A LA VERTU DE PRUDENCE (suite).

2° *La négligence.*

pp. 187-197.

Art. 1 — La négligence est-elle un péché spécial? . . . 187
Art. 2 — La négligence est-elle opposée à la prudence? . 191
Art. 3 — La négligence peut-elle devenir un péché mortel? 194

Qu. 55.

DES VICES OPPOSÉS A LA VERTU DE PRUDENCE (suite).

3° *Les fausses prudences.*

pp. 198-227.

Art. 1 — La prudence de la chair est-elle un péché? . . 198
Art. 2 — La prudence de la chair est-elle un péché mortel? 202
Art. 3 — L'astuce est-elle un péché spécial? 206
Art. 4 — La ruse est-elle un péché qui se rapporte à l'astuce? 210
Art. 5 — La fraude se rapporte-t-elle à l'astuce? . . . 213
Art. 6 — Est-il permis d'être en sollicitude à l'endroit des choses temporelles? 216
Art. 7 — Doit-on être en sollicitude de l'avenir? . . . 220
Art. 8 — Les fausses prudences dont il vient d'être question ont-elles leur source dans l'avarice? 224

Qu. 56.

LES PRÉCEPTES CONCERNANT LA PRUDENCE.

pp. 228-234.

Art. 1 — Parmi les préceptes du Décalogue, en est-il un relatif à la prudence? 228
Art. 2 — Convenait-il que l'Ancienne Loi contînt des préceptes prohibant les vices contraires à la prudence? 231

APPENDICE I. *Notes explicatives* 224-273
1. La prudence surnaturelle présuppose la Charité . . 234
2. Tableau des actes d'intelligence et de volonté qui intègrent un acte volontaire complet. 235
3. Différences entre l'art et la prudence 237
4. L'intelligence spéculative et l'intelligence pratique . 240
5. La certitude propre à la prudence 241
6. La cogitative ou faculté sensible interne dont l'exercice parfait sert au discernement de la prudence . . 243
7. Les vertus intellectuelles diffèrent des vertus morales . 244
8. Une seule et même vertu de prudence suffit à diriger l'activité de toutes les vertus morales . . . 246
9. La syndhérèse ou connaissance naturelle des premiers principes de la moralité 248
10. La prudence n'impose pas leur fin aux vertus morales 249
11. La prudence dicte pratiquement le juste milieu vertueux 252
12. Les réussites de la vertu morale ne sont pas le fruit spontané de la nature; il y faut l'appoint de la prudence 253
13. Le conseil et le jugement prudentiels jugent de l'action de façon quasi spéculative qui n'engage pas encore la réalisation effective 253
14. Nécessité des vertus morales infuses dans la conscience surnaturelle 254
15. La prudence infuse ne confère pas l'habileté à réussir les affaires humaines 257
16. De quelle façon la prudence peut-elle être sujette à l'oubli 258
17. La prudence chez le pécheur 259
18. A l'état de prédispositions natives la vertu de bon conseil et la prudence impérative sont distinctes . 260
19. Le Don de Conseil et sa place parmi les autres Dons du S. Esprit 262
20. Les Béatitudes évangéliques rattachées aux Dons du S. Esprit 267
21. Les fruits du S. Esprit et leur rapport avec les vertus et les Dons. 267

22. Les passions et spécialement la luxure amènent les défaillances du discernement prudentiel . . . 268

APPENDICE II. *Renseignements techniques* . . 275-281
A. Notes doctrinales thomistes 275
B. Notes bibliographiques 280

TABLE ANALYTIQUE 283
TABLE DES AUTEURS CITÉS 291

Imprimé par la Société S. Jean l'Evangéliste, Desclée & Cie
Tournai (Belgique). — 5062.

Berkeley
LIBRARY OF THE UNIVERSITY OF CALIFORNIA

Berkeley
LIBRARY OF THE UNIVERSITY OF CALIFORNIA